عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۳۱ و ۳۲

گردآوری و تدوین

دکتر سیّدمصطفی آزمایش

سرشناسه : آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ـ ، گردآورنده
عنوان و نام پدیدآور : عرفان ایران (مجموعه مقالات) ۳۱ و ۳۲ / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
مشخصات نشر : تهران: حقیقت، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری : ۲۰۳ ص.: مصور.؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س‌م.
شابک : ۲۰۰۰۰ ریال 4-95-7040-964
یادداشت : کتابنامه: به‌صورت زیرنویس.
موضوع : عرفان ــ ایران ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع : آداب طریقت ــ مقاله‌ها
موضوع : تصوّف ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها.
رده‌بندی کنگره : ۴۸۴۸۳۶۴ع ۱۴۶آ / BP ۲۸۶
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۸۳
شماره کتابخانهٔ ملی : ۱۱۱۶۸۲۹

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۳۱ و ۳۲)

گردآوری و تدوین: دکتر سیّد مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲٤

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷ - ۱۱۳٦٥

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱٦۵۲

تلفن مرکز پخش: ٥٥٦۳۳۱٥۱

Email: nashr_haghighat@yahoo.com

چاپ اوّل: بهار و تابستان ۱۳۸٦

تعداد: ۲٥۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

ـ لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر بفرستید.

ـ آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالبِ عرفان‌ایران ضرورتاً موردقبول‌گردآورندهٔ‌آن‌نیست.

ـ عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز است.

فهرست مندرجات

مقالات..

● موسی و خضر(ع)	حاج دکتر نورعلی تابنده	۵
● تصوّف و وضعیت فرهنگی ما	سعید سرمدی	۲۳
● میشل والسان و طریقهٔ شاذلیّه		۵۰
● شرح احوال داوود طائی	حسن مهدی‌پور	٦٤
● شیخ عبدالحلیم محمود	فرشته سخایی ـ فاطمه غلام‌نژاد	۸۰
● مولوی و مولویه	ویلیام چیتیک ترجمهٔ فاطمه شاه‌حسینی	۹۱

تصحیح متون..

● مجالس المؤمنین	شهرام پازوکی	۱۲٦

عرفان و ادیان..

● گزیده‌ای از عرفان مسیحی	جیمز کاتسینجر ترجمهٔ ابوالقاسم پیاده‌کوهسار	۱٤۵
● رمز پرندگان در ادیان	مانابو وایدا ترجمهٔ سمانه گچ‌پزیان	۱۵٦

عرفان و هنر ....

● **تأثیر زبان عربی بر هنرهای بصری اسلامی** تیتوس بورکهارت ١٦٦
ترجمهٔ امیرنصری

● **کار در زندگی معنوی** فریتیوف شوان ١٨٣
ترجمهٔ پریسا خداپناه

معرّفی کتاب ....

● **عرفان، اسلام و ایران** ١٨٧
شهرام پازوکی

● **صوفی و شعر** تورقای شفق ١٩٥
محمود ارول قلیچ

● **حیات تصوّف در دوران عثمانی** اسرا دوغان ١٩٩
عثمان تُورَر

موسی و خضر(ع)[1]

حاج دکتر نورعلی تابنده

بسم اللّه الرحمن الرحیم

از دو کتاب الهی در قرآن مجید نام برده شده که عبارتند از تورات و انجیل؛ و البتّه بجز این دو، قرآن درباره صُحُف حضرت ابراهیم و موسی علیهماالسّلام می‌فرماید: اِنَّ هذا لَفِی الصُّحُفِ الْاُولیٰ صُحُفِ ابراهیمَ و موسیٰ،[2] اینها در مکتوبات و نوشتجات پیشینیان، گفته‌های ابراهیم و موسی، آمده است. امّا از حضرت ابراهیم نوشتهٔ مدّونی به ما نرسیده است جز سخنانی که انبیای بعد، از قول وی فرمودند. در خود قرآن مجید ایرادهایی بر این دو کتاب گرفته شده که حاکی از آن است که تورات و انجیل در انقلابات و حوادث روزگار مخدوش شدند.

در انجیل احکام شرعی بسیار اندکی ذکر شده است، چنانکه در فرمایشات

۱. متن مکتوب دو گفتار عمومی که بخش اوّل آن در تاریخ ۱۳۸٦/٤/۲۸ و بخش دوم در تاریخ ۱۳۸۳/۳/۳۱ بیان گردیده و به‌دلیل ارتباط موضوعی، به‌صورت یک مقاله، تنظیم شده است.

۲. سوره اعلی، آیات ۱۸ ـ ۱۹.

خود حضرت عیسی (ع) نیز هست که فرمود: «گمان مبرید که آمده‌ام تاتورات یا صُحُف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم».[۱] از این‌رو احکام فقهی انجیل در مقایسه باتورات بسیار اندک می‌باشد و با اینکه هر دوکتاب تورات و انجیل متحمّل تحریفاتی شده است، ولی من همواره توصیه کرده‌ام که آنها را باید بخوانیم، لااقل به‌عنوان مقایسه با قرآن مجید و سپس متوجّه می‌شویم که در آنها بیشتر به شرح حال و سیره انبیا پرداخته شده و بخصوص انجیل مثل سیره‌های نبوی می‌باشد. البتّه در قرآن هم داستان وجود دارد، از جمله همین داستان‌های مندرج در سورهٔ کهف که هم اکنون درباره‌اش بحث می‌کنیم، ولی روش قرآن در بیان داستان همان‌طور که فرموده: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ اَلْقَصَصِ[۲] می‌باشد. بعضی مفسّران این عبارت شریف را "اَحْسَن القِصَص" می‌خوانند و می‌گویند یعنی بهترین قصه‌ها. ولی قصه‌ای که خداوند بگوید بهتری و بدتری ندارد. همهٔ داستان‌هایی که خداوند در قرآن بیان نموده خوب و احسن است. به‌علاوه در سوره قصص همهٔ سوره دربارهٔ یک قصّه است بنابراین نمی‌شود گفت یک قصّه‌اش بهتر از دیگری است. قِصص جمع کلمه قصّه است یعنی قصّه‌ها ولی قَصَص به‌معنای قصه گفتن است، لذا در این آیه می‌فرماید به بهترین نحو برای تو می‌خواهیم قصّه بگوییم؛ بهترین هم به اعتبار ماست، زیرا به اعتبار خداوند که همه‌چیز نیک است؛ خداوند از این قصّه می‌خواهد برایمان بهترین نتیجه را بگیرد.

چنانچه داستان‌هایی راکه در قرآن آمده با داستان‌هایی که درتورات و انجیل بیان شده است، مقایسه کنیم پی می‌بریم که داستان‌های قرآن موجز و خلاصه

---

۱. انجیل متّی، ۵: ۱۷.

۲. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۳.

است و خداوند، زبده و عصارهٔ معنوی هر قصّه را ذکر فرموده به این معنا که منظور از بیان داستان در قرآن، صرفِ قصّه‌پردازی نبوده بلکه مقصود ایجاد یک توجّه باطنی و تذکّر معنوی بوده است، درصورتی‌که در تورات و انجیل موجود که فعلاً هست عمدهٔ آن قصّه است و آن هم با تفصیل و شرح. تردیدی نیست که در تورات بسیاری از احکام شریعت حضرت موسی(ع) بیان شده است و بعداً کتاب‌های دیگری هم در شریعت یهود نوشته شد من جمله‌تلمود که جامع احکام یهود است. امّا اگر تمام فرمایشات حضرت موسی و عیسی(ع) در تورات و انجیل ذکر شده بود، خیلی خوب بود ولی متأسّفانه بسیاری از بیانات آن بزرگواران را حذف یا تحریف نموده‌اند و از این حیث هم، قرآن بر آنها مقدّم است؛ قرآن تنها کتاب الهی است که در آن همهٔ احکام و دستورات خداوند و تمام برنامهٔ تربیتی پیغمبر(ص) ذکر شده است و از هرگونه حذف یا تحریفی محفوظ و مصون مانده است. البتّه یهود بدان‌نحو که ما دربارهٔ قرآن قائلیم که عین کلام الهی است دربارهٔ تورات معتقد نیستند بلکه می‌گویند الهی است بدین‌معنی که حاوی اقوال پیامبرشان می‌باشد چنانکه مسیحیان گویند اناجیل را نویسندگان بشری نوشته‌اند ولی آنها مُلهَم به الهام روح‌القدس بوده‌اند.

در تورات بسیاری از احکام دچار تحریف شدند، به این دلیل که تورات مثل قرآن کتاب مدون و مکتوب در دسترس همه مردم نبود بلکه احبار و روحانیّون یهود تورات را نزد خودشان مخفی نگه می‌داشتند و چنانچه سایر یهودیان سؤالاتی داشتند از آنجا که این کتاب در دسترسشان نبود به بزرگان و علمای قوم یهود مراجعه می‌کردند؛ البتّه این امری طبیعی است ولی این سؤال و جواب‌ها کاملاً منطبق با واقعیت و حقیقت نبود. خیلی از احکام را علما به‌اقتضای میل و سلیقهٔ خود عوض می‌کردند. بدین‌ترتیب عملاً این کتاب مقدّس آسمانی در

انحصار یک عدّهٔ خاصّی قرار گرفته بود و دیگران نیز نامحرم محسوب می‌شدند؛ لذا پس از حملاتی که به یهود شد و حوادثی که برایشان پیش آمد به‌تورات هم لطمه‌های بسیار وارد شد ولی بعدها مجالی پیدا کردند که‌تورات را جمع‌آوری و تنظیم کنند.

یکی از نمونه‌های اعمال سلیقه احبار و بزرگان قوم یهود در مفادتورات، این بود که وقتی یکی از اعیان و اشرافشان عملی را برخلاف دستورات و احکام تورات مرتکب می‌شد، نسبت به مجازاتش تخفیف قائل می‌شدند و گاه اصلاً حکم مربوطه را عوض می‌کردند. مثلاً منقول است زن و مردی از اشراف یهود که هر دو محصن هم بودند مرتکب جرم ناموسی شده بودند و چون احبار یهود مایل نبودند مجازات سنگین سنگسار که در تورات برای این جرم ذکر شده بود در مورد آن زن و مرد اجرا کنند و از طرفی هم نمی‌خواستند با عدم اجرای دستورات تورات برای خودشان ظاهراً بدنامی بخرند، گفتند که ما اهل مدینه هستیم پس باید تابع حکومت مدینه باشیم. از محمّد بپرسیم که درواقع حاکم مدینه است و هر چه او گفت اجرا کنیم. آنها تصوّر می‌کردند که حضرت محمّد(ص) مصلحت‌اندیشی کند و مجرمان را رها سازد. لذا آمدند و از پیغمبر(ص) پرسیدند. در این هنگام آیاتی از سورهٔ مبارکه مائده در این‌خصوص بر آن حضرت نازل شد.[1] پیغمبر فرمود که خداوند برای شما کتاب تورات را فرستاده و در این مورد حکم سنگسارکردن را مقرّر فرموده است[2] و شما هم باید مطابق آن رفتار کنید. ولی از آنجا که دانشمندان یهود این حکم را مخفی کرده بودند آن را اظهار نمی‌نمودند، لذا به این حکم راضی نشدند. در این اثنا به حضرت محمّد(ص) وحی شد که میان

---

۱. سورهٔ مائده، آیات ۴۱ ـ ۵۰: **یٰا اَیُّهَا الرَّسُولُ لاٰ یَحْزُنْکَ الَّذِینَ...**.

۲. موضوع سنگسار یا رجم محصن در تورات، سفر تثنیه، باب ۲۲ ذکر شده است.

خود و آنها عبدالله بن صوریا را که یکی از احبار و معتمدین یهود بود حَکَم قرار بده. حضرت ابن صوریا را خواستند و به او فرمودند که من تـو را بـه خـداونـد و موسی(ع) و تورات قسم می‌دهم که بگویی آیا در کتاب تورات، خـداونـد حکـم سنگسار را بر محصن مقرّر فرموده است یا نه؟ ابن صوریا عرض کرد: آری، و به خدا قسم که اگر مرا به خداوند و موسی و تورات او قسم نمی‌دادی این موضوع را بیان نمی‌کردم و این حکم را مخفی نگه می‌داشتم. پس از این ماجرا یهودیان بـه ابن صوریا معترض شدند که چرا حکم تورات را آشکار کردی و او گفت محمّد مرا قسم داد و اگر ترس از این نبود که اگر دروغ بگویم خداوند مـرا هـلاک کـند، اعتراف نمی‌کردم.[۱]

این ماجرا از قبیل امور پنهانی بود که آشکار شد. پنهان‌های دیگری هم بود که آنها آشکار نکردند. از جمله همین سه قصّهٔ اصحاب کهف، موسی و خـضر علیهماالسّلام و ذوالقرنین که در سوره کـهف مـندرج است و عـلمای یـهودی و نصاری از آن خبر داشتند ولی مردم نمی‌دانستند و مثل اسرار دیگر، مخفی بود. بنابر قول مفسّران، دلیل نزول سورهٔ کهف این بود که کفّار قریش چند تن را نزد علمای یهود و نصاری فرستادند تـا از آنـها سـؤالاتـی را بـیاموزند کـه حـضرت محمّد(ص) نتواند پاسخگو باشد و به این ترتیب پیغمبر را امتحان کنند که آیا آن حضرت این اخبار و مطالبی را که می‌فرماید از جانب خداوند است، یا دیگران به او یاد می‌دهند. آنها گفتند از محمّد بپرسید که قصّهٔ اصحاب کهف و قصهٔ موسی و کسی که قرار شد او را پیروی کند و قصّهٔ آن‌که در مشرق و مغرب عـالم گـردش کرد، چیست؟ اگر مطابق آنچه که ما می‌دانیم، جواب داد معلوم می‌شود، ادّعایش

---

۱. بعد از این ماجرا، عبدالله بن صوریا سؤالاتی از حضرت رسول(ص) کرد و آن حضرت به وی پاسخ دادند. ابن صوریا پس از شنیدن جواب سؤالات خویش، به پیامبری آن حضرت گواهی داد و اسلام آورد. بلافاصله پس از این واقعه، با اینکه علمای یهود قبلاً به علم و دانش او اعتراف کرده بودند، گفتند: ابن صوریا را هم محمّد خریده است و گفتند که دیگر مورد اعتماد ما نیست.

صحیح است و خداوند به او می‌آموزد چون ما به‌کسی اسرار این قصّه‌ها را نمی‌گوییم. البتّه مشهور است که چهل روز وحی نیامد و بالاخره پس از چهل روز آیات سورهٔ کهف نازل شد و پیامبر هر سه قصه را برای مردم آشکار کردند و گفتند.

نکته‌ای که در این موضوع، از همان ابتدا نظر ما را جلب می‌کند این است که قصّه‌های دیگری هم موجود بود ولی چرا احبار یهود و علمای نصاری این قصّه‌ها را مخفی کردند؟ شاید دلیلش این بود که هرکدام از این قصّه‌ها خصوصیتی داشت که افشای آن ممکن بود موجب بشود که یهودی‌ها یا مسیحی‌ها بر رهبران دینی‌شان ایراد بگیرند و اعتراض کنند.

در داستان اصحاب کهف چند تن از جوانان درباری که موحد بودند، به‌دلیل اینکه در زمان پادشاه ظالمی می‌زیستند، جرأت نداشتند اظهار عقیده کنند. از طرفی گاهی آنها را مجبور می‌کردند برخلاف اعتقادشان رفتار کنند و آنها نمی‌دانستند چه کنند؛ لذا از دربار فرار کردند و جاه و مقام دستگاه حکومتی را در راه خدا ترک کردند. این داستان موجب اعتراض مردم به رهبران مسیحی یا یهودی می‌شد که در آن وقت، تابع حکومت جائر و ظالم شده بودند. آنها می‌گفتند اگر درست آن است که اصحاب کهف کردند، شما چرا به خلاف آنها رفتار می‌کنید؟ از حیث عرفانی داستان اصحاب کهف نشان می‌دهد که اگر در محیطی بودید که به‌دلیل پرستش خداوند بیم جانتان می‌رفت، باید یا از جان خود صرف‌نظر کنید و یا اینکه از آنجا مهاجرت کنید ــ چنانکه پیامبر(ص) و مهاجرین مسلمان چنین کردند ــ ولی به‌هیچ وجه غیر خدا را نباید بپرستید. این مهاجرت از نفس، مرحلهٔ اوّل سلوک اِلی‌الله است.

داستان موسی و خضر حاکی از مرحلهٔ بعدی سلوک است. این مرحله، مرحلهٔ

یافتن خضر یا راهنماست. محلّ حضور خضر در مجمع‌البحرین است یعنی جایی که یک طرفش رو به دنیاست و طرف دیگرش رو به آخرت است. او به هر دو بحر اِشراف دارد. سالک نیز باید، در تأسّی به خضر، با همان حالت انسانی و مادّی‌ئی که دارد و در این دنیا زندگی می‌کند، از وجهه معنوی رو به خدا باشد. خضر در مجمع‌البحرین دست شما را می‌گیرد ولی با شما شرط می‌کند که اگر می‌خواهی دنبال من بیایی و تعلیم بگیری، نباید به من ایراد بگیری و اعتراضی بکنی. او به ما می‌آموزد که آنچه را که ما در ظاهر می‌بینیم، باطنی دارد که به آن علم نداریم. اگر خضر کشتی‌ئی را سوراخ و معیوب می‌کند، این بهتر از سلامت ظاهری است که ما می‌پسندیم:

گر خَضِر در بحر کشتی را شکست　　　صد درستی درشکست خضر هست[1]

در این داستان خداوند نشان داده است که موسی هم از پیش خود موسی نشد و با اینکه دارای شریعت و رسالت بود ولی او را نزد کسی فرستاد و تربیتش کرد تا به آن مقامات عالیه نایل گردد. البتّه خضر در دنیاکاری جز تربیّت سلّاک اِلی‌الله ندارد. این داستان حاکی از آن است که شریعت و طریقت هر دو باید با هم باشد. خداوند خطاب به پیغمبر ما هم فرمود: اِنَّما اَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هٰاد[2]، تو اکنون انذار می‌کنی، هر یک از اقوام بعدی هم هدایت‌کننده‌ای خواهند داشت. در زمان پیغمبر، خود ایشان آن سِمت هدایت‌کننده را هم علاوه بر سمت انذار داشت. چنانکه پس از آن بزرگوار ائمّهٔ هُدیٰ این سمت را داشتند.

امّا احکام یهود آنقدر خشن و سخت بود و آنچنان به شریعت به صورت ظاهری و قشری توجّه می‌کردند که از طریقت یعنی از معنا و روح احکام الهی

---

۱. مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۸، دفتر اوّل، بیت ۲۳۷.

۲. سورهٔ رعد، آیهٔ ۷.

غافل بودند.این قصّه نشان‌دهنده این بود که بالاتر از این شریعتی که شما انجام می‌دهید، طریقتی هم هست؛ یعنی موسی هم مربّی دارد، مربّی معنوی موسی، رهبر طریقت است. یهودی‌ها نمی‌خواستند این را مردم بفهمند برای اینکه در آن صورت به حیثیت خودشان لطمه می‌خورد و صدق فرمایشات حضرت مسیح(ع) هم دربارهٔ اقوال و کردارشان ــ که صرفاً مبتنی‌بر قشریت و ظاهرپرستی دینی و به اصطلاح، شریعتِ بدون روحِ طریقت بود ــ معلوم می‌شد.

ذوالقرنین هم به همین‌گونه بود. او هم خدمت‌هایی به امر الهی به مردم کرده بود، از قبیل اینکه برایشان سدّی در مقابل نفوذ قوم یأجوج و مأجوج ساخته بود ولی خودش همیشه در حال زحمت و حرکت بود. این رفتار خادمانه ممکن بود مستمسک مردم قرار بگیرد و به رهبران دینی خود اعتراض کنند که چرا آنها نیز چنین رفتار نمی‌کنند و خدمت به خلق‌الله را وجههٔ همّت خود قرار نمی‌دهند. امّا از جهت عرفانی، داستان ذوالقرنین حاکی از مرتبهٔ سوم سلوک است که خداوند ولیّ خود را سلطه و ولایت تکوینی می‌بخشد. چنانکه ذوالقرنین را متمکّن و مسلّط بر شرق و غرب عالم ساخت و او را از شرق به غرب و از غرب به شرق می‌برد و راه‌ها را یادش می‌داد. در قرآن مجید می‌فرماید: إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَأَتْبَعَ سَبَبًا[1]، ما به ذوالقرنین در روی زمین تمکّن و قدرت دادیم و وسیله و سبب تصرّف در آن را به او دادیم و او آن را دنبال کرد و بدان طریقی که خداوند گفت، رفت.

این است که این سه داستان را از مردم مخفی نگه می‌داشتند و همین سه داستان را پیغمبر اکرم برای مردم آشکار کرد. الان هم در کتاب مقدّس که موجود است هیچ‌کدام از این داستان‌ها مندرج نیست. ولی داستان اصحاب کهف در دیگر

---

۱. سورهٔ کهف، آیات ۸۴ ـ ۸۵.

منابع مسیحی نقل شده است. البتّه اینکه این داستان‌ها را مخفی می‌کردند، عمدتاً یک جهت مصلحت‌اندیشی داشت. آنها، خصوصاً علمای یهود، مصلحت را بر اجرا و ابلاغ حکم الهی مقدم می‌داشتند، آن هم مصلحت خودشان نه مصلحت قوم یهود را، یعنی تفوّق و قدرت خودشان را بر مردم درنظر داشتند زیرا اگر مصلحت قوم یهود را در نظر می‌گرفتند چه بسا این حملات و گرفتاری‌ها مثلاً برای قوم یهود پیدا نمی‌شد.

با این حال، چنانکه قبلاً گفته شد، همین تورات و انجیل فعلی مورد احترام مسلمین است برای اینکه اولاً به نام پیغمبران مورد قبول ماست. ثانیاً آنها را کسانی نوشته‌اندکه مورداعتماد پیغمبر زمان خود بودند و البتّه خودشان هم مدّعی نبودندکه ما از جانب خدا سخن می‌گوییم یا از جانب خدا می‌نویسیم و این عبارات را خدا عیناً مثلاً به عیسی(ع) نازل کرده است، چراکه اصولاً معلوم است که اینها داستان‌های منقول است.

* * *

در اینجا از میان این سه داستان به داستان موسی و خضر با تفصیل بیشتری می‌پردازیم. از آیاتی که در قرآن هست و در آن دقیقاً لزوم سلوک و شرایطش را ذکر فرموده، آیات مربوط به داستان حضرت موسی و آن شخصی ــ عَبْداً مِنْ عِبادِنا[۱] ــ است که به‌نظر مفسّران خضر است. مورد اجماع همهٔ مسلمان‌ها است که در قرآن یک "واو" نباید پس و پیش بشود. خیلی آیات هست که اگر "واو" را بردارید ظاهراً در ترجمه فرقی نمی‌کند یا اگر "واو" را بردارید "فَ" بگذارید، مختصری ممکن است فرق کند ولی مع‌ذلک همین‌قدر هم هیچ‌کس اجازه ندارد و اگر کسی چنین بکند، خواسته یا ناخواسته دشمنی با اسلام کرده است. بنابراین در

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ ٦٥.

این داستان‌ها و در هر جای دیگر قرآن روی هر کلمه و حرفش باید حساب کرد، چراکه هیچ‌یک عبث و بیهوده نیست؛ چون در مورد ابلاغ‌کنندهٔ این کلام الهی یعنی پیغمبر(ص) خود قرآن می‌فرماید: مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یُوحیٰ[1] ــ او از روی هوا سخن نمی‌گوید، هرچه می‌گوید به او وحی می‌شود. به‌قول مولانا:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است　　　هر که گوید حق نگفته کافر است[2]

ولی مع‌ذلک بعضی‌ها مثل علمای یهود رفتار می‌کنند و به‌دلایلی نمی‌خواهند حقیقت عرفانی این داستان را آن‌گونه که هست بیان کنند و لذا نکات معنوی و سلوکی راکه در این داستان بسیار مهم وجود دارد، بی‌اهمیّت جلوه می‌دهند و از آن می‌گذرند.

شرح داستان را همه می‌دانید و فقط برای ذکر نکاتی که موردنظر است، به‌طور خلاصه یادآوری می‌کنم.

اکثراً معتقدند که موسایی که در این داستان ذکر شده همان موسای پیغمبر است. یک روز موسی(ع) به فتی یا جوانی که همراه او بود، گفت که من از جانب خدا مأمورم که به مجمع‌البحرین بروم و در آنجا بنده‌ای از بندگان خدا را ببینم. به این ترتیب آن جوانمرد را هم همراهش برد. آن جوانمرد را هم، مفسّران می‌گویند: یوشع بن نون از شاگردان موسی(ع) بود که بعداً جانشین وی شد. در این داستان از او به عنوان "فتی" اسم برده شده است. در داستان اصحاب کهف نیز از آنانی که به غار پناه بردند به‌عنوان فِتْیه که جمع فَتی است یاد می‌کند: اِنَّهُمْ فِتْیَةٌ اٰمَنُوا بِرَبِّهِمْ.[3] در اسلام هم، در مورد علی(ع) گفته شده: لا فتی الّا علی لا سیف الّا ذوالفقار، جوانمردی جز علی نیست، شمشیری جز ذوالفقار نیست. اینها همه می‌توانند

---

۱. سورهٔ نجم، آیات ۳ ـ ٤.

۲. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۲۲.

۳. سورهٔ کهف، آیهٔ ۱۳: آنها جوانمردانی بودند که به پروردگارشان ایمان آورده بودند.

قراینی باشد برای اینکه بفهمیم مراد از جوان و جوانمرد حقیقی کیست. به هر جهت یوشع با او به راه افتاد و غذایشان راکه ماهی خشک بود، با خود بردند. مدّتی که رفتند موسی(ع) به فتی (یوشع) فرمودکه آن ماهی را بیاور بخوریم که خسته و گرسنه شده‌ایم. یوشع عذرخواهی کرد و جواب داد: موقعی‌که روی سنگ جای گرفتیم، من ماهی را فراموش کردم و علّت این فراموشی هم شیطان بود، و آن ماهی هم به‌نحو شگفت‌انگیزی زنده شد و به دریا رفت.[۱] موسی(ع) گفت که باید برگردیم، جایی که من به دنبالش بودم همانجاست.[۲] وقتی برگشتند در آنجا خضر را دیدند.[۳] موسی از خضر تقاضای متابعت و همراهی کرد.[۴] خضر با ذکر شرایطی قبول کرد.[۵] موسی با خضر همراهی کرد و دیگر از اینجا به بعد در قرآن از فتی (یوشع) ذکری نشده است. خضر در یک‌جا کشتی‌ئی را خراب کرد، موسی اعتراض کرد. بعداً که توضیح داد، گفت "خواستم" (اَرَدْتُ)[۶] که کشتی را خراب کنم تا آن ظالم در آن سوی دریا، کشتی را تصاحب نکند:

خضر کشتی را برای آن شکست | تا تواند کشتی از فجّار رست
چون شکسته می‌رهد، اشکسته شو | امن در فقر است، اندر فقر رو[۷]

بعداً رسیدند به یک کودک؛ خضر کودک راکشت، موسی که اعتراض کرد، خضر بعداً در توضیح گفت آن کودک، کودک شرّی بود که باعث می‌شد پدر و

---

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ ۶۳: اِذْ اَوَیْنا اِلَی الصَّخْرَةِ فَاِنّی نَسیتُ الْحُوتَ وَ ما اَنْسانیهُ اِلَّا الشَّیْطانُ اَنْ اَذکُرَه وَ اتَّخَذَ سَبیلَهُ فِی الْبَحْرِ عَجَباً.

۲. سورهٔ کهف، آیهٔ ۶۴: قالَ ذٰلِکَ ماکُنّا نَبْغِ فَارْتَدّا عَلیٰ اٰثارِهِما قَصَصاً.

۳. سورهٔ کهف، آیهٔ ۶۵: فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا.

۴. سورهٔ کهف، آیهٔ ۶۶: قالَ لَهُ مُوسیٰ هَلْ اَتَّبِعُکَ عَلیٰ اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً.

۵. سورهٔ کهف، آیهٔ ۷۰: قالَ فَاِنِ اتَّبَعْتَنی فَلا تَسْئَلْنی عَنْ شَیْءٍ حَتّی اُحْدِثَ لَکَ مِنْهُ ذِکْراً (گفت: اگر از پی من می‌آیی، نباید که از من چیزی بپرسی تا من خود تو را از آن آگاه کنم).

۶. سورهٔ کهف، آیهٔ ۷۹: اَرَدْتُ اَنْ اَعیبَها وَکانَ وَراءَهُمْ مَلِکٌ یأْخُذُ کُلَّ سَفینَةٍ غَصْباً.

۷. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۵۶ ـ ۲۷۵۷.

مادر صالحش به راه کفر بروند، "خواستیم" (اَرَدْنا)[1] او را بکشیم و از بین ببریم تا درعوض آن، خداوند فرزند صالحی به آنها بدهد. در اینجا خضر می‌گوید: "خواستیم" او را از بین ببریم تا خداوند فرزند صالحی به آنها بدهد؛ درصورتی‌که در دفعه قبل گفته بود "خواستم" کشتی را خراب کنم. آنها جلو رفتند تا به دیواری رسیدند. خضر بدون درخواست مزدی دیوار را تعمیر کرد و بعداً در تأویل این کارش گفت: خداوند "خواسته" (فَاَرادَ رَبُّک)[2] که این دیوار درست بماند، چون دیوار متعلّق به دو کودک یتیم است و در زیر آن گنجی پنهان است و اراده خداوند بر این امر تعلّق گرفته که تا هنگامی که آنها به بلوغ نرسیده‌اند، این گنج محفوظ بماند، این است که من آن را ساختم.

این داستان نمایانگر این است که حتّی پیغمبران هم سلوکشان قطع نشده و آنها هم در حال تکامل معنوی بوده‌اند منتها خداوند به آنها مستقیماً دستور می‌دهد. این است که خداوند به موسی مستقیماً دستور داد که برو به مجمع‌البحرین و در آنجا بنده‌ای (خضر) را می‌بینی، با او همراهی کن و از او یاد بگیر؛ ولی خداوند به‌صورت مستقیم با ما سخن نمی‌گوید. به پیغمبر ما می‌گوید که به امّت خود بگو که: اِنَّما اَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ، تو انذار می‌کنی و بروید هادی را خودتان پیدا کنید. هادی کیست و چه اوصافی را دارد؟ هادی همان صفاتی را که خداوند برای خضر معیّن کرده بود، باید داشته باشد. اوّلاً، عَبْداً مِن عِبادِنا، بنده‌ای از بندگان خدا باشد، به بندگی خدا اقرار داشته باشد. ثانیاً، اینکه عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً،[3] از ناحیهٔ ما علم آموخته باشد، یعنی علمی آموخته باشد که ما به او دادیم نه این علوم ظاهری. البتّه تردیدی نیست که علوم ظاهری برای زندگی دنیا مفید است ولی علم

---

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ ۸۱: فَاَرَدْنا اَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَیْراً مِنْهُ زَکوٰةً و اَقْرَبَ رُحْماً.
۲. سورهٔ کهف، آیهٔ ۸۲: فَاَرادَ رَبُّکَ اَنْ یَبْلُغا اَشُدَّهُما وَ یَسْتَخْرِجا کَنْزَهُما.
۳. سورهٔ کهف، آیهٔ ۶۵.

دیگری نیز هست که بالاتر از آن است. شیخ نجم‌الدّین کبری در عرفان به "شیخ ولی تراش" مشهور شده است. نقل است که بیش از دوازده نفر پیش او تشـرّف پیدا نکردند و به‌واسطهٔ جاذبه و قدرت و تربیت معنوی شیخ نجم‌الدّین کبری، هر کدام در اندک زمانی به‌کمال رسیده و از جانب شیخ مأمور به ارشاد شدند. یعنی پس از تشرّف، هر دوازده نفر، سیر معنویشان راکرده و آن علم حقیقی را دریافته بودند. بنابراین، این علم نمی‌تواند علم ظاهری باشد زیـرا شـخص درکـوته‌زمان نمی‌تواند دارای علم ظاهری شود بلکه باید مدّت‌ها ممارست و مجاهده‌کند ولی خداوند اگر بخواهد "عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً" آن علم حقیقی را در یک لحظه عطا خواهد کرد. از دیگر خصوصیات خضر یا هادی، این است که او را در مجمع‌البحرین باید بیابیم. مجمع‌البحرین یعنی محلّ جمع مادّه و معنی، دنیا و آخرت. کسـی مـمکن است خودش به بالاترین مقامات برسد یعنی کامل شود، ولی مکمّل نباشد؛ زیـرا هادی یا مکمّل باید هم به ظواهر توجّهی داشته باشد و هم به بواطن امور. یکی از مصادیق ظواهر هم، شریعت است که برای همه اعمّ از ناقصین و کمّلین لازم است با آن آشنایی داشته و مطابق آن عمل کنند.

نکتهٔ دیگری که در این داستان وجود دارد فراموشی یـوشع است از ایـنکه زنده‌شدن ماهی را به موسی(ع) بگوید. سرّ آن، در این است که یوشع در سلوک خویش، تا آن موقع فقط به آن مقام رسیده بود که بتواند در خدمت موسی باشد و لایق آن نبود که با خضر همراه شود، لذا موضوع زنده‌شدن ماهی را فراموش کرد؛ به‌علاوه یوشع نمی‌دانست که از علائم آن بنده این است کـه در مـجمع‌البـحرین جای دارد و مجمع‌البحرین محلّ تلاقی دو دریاست کـه یکـی دریـای حـیات و دیگری دریای نیستی و مرگ است. این دو دریا با هم هیچ تلاقی نمی‌کنند مگر در مجمع‌البحرین. ماهی در اینجاست که از این دریا، که دریای نابودی و مرگ است

(چون ماهی مرده بود) می‌تواند به دریای زندگی بیاید. البتّه در اینجا، ماهی سمبل یا رمز قلب سالک است که تا قبل از رسیدن به خضر، مرده است و وقتی مشمول هدایت خضر شد، زنده می‌شود و حیات پیدا می‌کند. در این داستان نیز ماهی و مرده‌شدن و زنده‌شدن آن به‌صورت سمبلیک و رمز بیان شده است. کمااینکه در قرآن می‌فرماید: اِسْتَجیبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ اِذٰا دَعٰاکُمْ لِمٰا یُحْیِیکُمْ[۱]، وقتی که خدا و پیغمبرش، شما را دعوت می‌کنند به امری که شما را زنده می‌کند، دعوت آنها را استجابت کنید. ماکه جسماً زنده هستیم ولی اجابت دعوت الهی باعث می‌شود که معناً هم زنده شویم. این است که در آنجا ماهی را هم زنده کرد. در مورد شمعون پطرس، جانشین حضرت عیسی(ع)، و برادرش اندریاس از اصحاب خاصّ حضرت، نیز در انجیل نقل است که وقتی حضرت آنها را برای اوّلین بار در کنار دریای جلیل دید که مشغول ماهی‌گیری هستند به آنها فرمودند که به دنبال من بیاید تا شما را صیّاد مردم کنم. منظور حضرت عیسی، صید قلوب مردم است. عیسی(ع) آن دو نفر را که ماهی‌گیر ظاهری بودند، تبدیل به ماهی‌گیری باطنی کرد که قلب طالبان حق را زنده می‌کردند.[۲]

یوشع نمی‌دانست که در این سفر چه می‌خواهد. او فقط در خدمت موسی بود و هرچه موسی می‌فرمود اطاعت می‌کرد، به‌همین دلیل لیاقت پیدا کرد که با موسی بیاید تا اینکه فراموش کرد و از آنجا رد شدند. بعد که برگشتند و موسی با خضر همراه شد دیگر یوشع نیامد و آیات قرآن هم از اینجا به‌بعد فقط از موسی و خضر ذکر می‌کند. یوشع سلوکش تا جایی بود که آن اندازه فهمید که مجمع‌البحرین جایی است که خضر نشسته است و می‌تواند مرده را زنده کند و آن خضر

---

۱. سورهٔ انفال، آیهٔ ۲٤.

۲. انجیل متی، ٤: ۱۸ ـ ۲۰؛ انجیل مرقس، ۱: ۱٦ ـ ۱۸.

راهنماست. بعد از این یوشع قدرت نداشت جلوتر بیاید، چون در سلوک هم درجات مختلف است. مثلاً در ورزش وزنه‌برداری هرکس می‌تواند به اندازهٔ قدرتش وزنه‌ای را بردارد، پیغمبران هم قدرت‌های متفاوت دارند، چنانکه خضر در پایان این سفر معنوی به موسی می‌فرماید که دیگر: هٰذا فِراقُ بَیْنی وَ بَیْنِکَ سَاُنَبِّئُکَ بِتَأْویلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً[1]؛ ولی پیغمبر ما در آن مقامی بود که وقتی جبرئیل همراهش می‌آید و او را راهنمایی می‌کند و پیغمبر(ص) را به معراج می‌برد و آسمان‌ها را نشانش می‌دهد، به جایی می‌رسد که جبرئیل به پیغمبر اشاره می‌کند و می‌گوید: از اینجا برو. پیغمبر می‌فرماید: تو چرا نمی‌آیی؟ جبرئیل عرض کرد که اگر من از اینجا یک قدم برتر بگذارم، بال و پرم می‌سوزد.[2]

اگر یک سر موی برتر پرم فروغ تجلّی بسوزد پرم[3]

این داستان نشان‌دهندهٔ آن است که قدرت روحی و معنوی پیغمبر ما از جبرئیل ــ که بر همهٔ پیغمبران نازل می‌شد و کمک کارشان بود ــ بیشتر است. موسی(ع) هم لیاقت داشت که با خضر برود ولی یوشع آن قدرت را نداشت، دیدیم که خود موسی(ع) هم با آنکه زحمت بسیار کشید ولی نتوانست تا پایان راه طاقت بیاورد و خضر به موسی(ع) فرمود: هٰذا فِراقُ بَیْنی وَ بَیْنِکَ، اینجا فراق است بین من و تو. و به‌طریق اولیٰ یوشع از همان ابتدا نمی‌توانست طاقت بیاورد. این است که یوشع در آنجا معلوم نیست چه شد، دیگر خبری از او نیست. به‌همین دلیل هم بود که وقتی از مجمع‌البحرین رد شدند، یوشع یادش آمد که در آنجا ماهی زنده شد. او یادش رفته بود. امّا این یاد رفتن غیر از یادرفتن‌های معمولی است. بنابراین در اینجا که قرآن از قول یوشع می‌گوید: ماهی را فراموش کردم

---

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ ۷۸: گفت اکنون زمان جدایی من و توست و تو را از راز آن کارها که تحمّلشان را نداشتی آگاه می‌کنم.

۲. بحارالانوار، ج ۱۸، بیروت، دار إحیاء التراث، ۱٤۰۳ ق، ص ۳۸۲، باب ۳، ح ۸٦: **لو دَنَوْتُ اَنْمُلَةً لَاحْتَرَقْتُ**.

۳. کلّیات سعدی، به‌کوشش مظاهر مصفّا، تهران، روزنه، ۱۳۸۳، بوستان، ص ۱۵۸، بیت ۸٤.

(فَاِنّی نَسیتُ الحوتَ)[1] معنایی در آن نهفته است، زیرا همان خدایی که به موسی فرمان داد که به مجمع‌البحرین برو، چرا در مجمع‌البحرین به آنان نفرمود که اینجا مجمع‌البحرین است تا فراموش نکنند. جهت فراموشی یوشع آن بود که او تا مجمع‌البحرین استعداد و قدرت داشت که در خدمت موسی(ع) باشد ولی از آنجا به‌بعد، یعنی برای عبور و سلوک از بحر مادیت و دنیا به بحر معنویّت، هنوز قدرتش را نداشت. این است که فراموش کرد و نمی‌دانست که آنجا چه خبر است. لذا یوشع هم این فراموشی را یک امر ساده‌ای گرفت. در اینجا متوجّه می‌شویم که هیچ‌یک از عبارات قرآن بدون دلیل و عبث نیست.

بعد که موسی(ع) به اتّفاق خضر حرکت کرد، قرآن در سه مورد یا سه منزل سلوکی که موسی با خضر همراه بود همیشه خرابی‌ها را به خودشان نسبت می‌دهد نه به خدا. خداوند در قرآن می‌فرماید: ما اَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَ ما اَصابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِکَ،[2] آنچه خوبی به تو می‌رسد از ناحیهٔ خداوند است و آنچه بدی می‌رسد از ناحیهٔ نفس خودت است. این امر مثل کسی است که دستش بلرزد، به اصطلاح مرسوم خودش نمی‌لرزد، دستش می‌لرزد. روحش هم به این لرزش راضی نیست ولی دست از ارادهٔ روح خارج شده و می‌لرزد. همین حالت هم بین بندهٔ گنهکار و خداوند هست که: اِنَّ اللهَ غَنِیٌّ عَنْکُمْ وَ لا یَرْضیٰ لِعِبادِهِ الْکُفْرَ[3]، خدا از شما بی‌نیاز است و به کفر بندگانش راضی نیست؛ همان‌طوری که روح از این لرزش دست راضی نیست. این است که بعضی از حکما و عرفا می‌گویند کفر، مَقضی خداوند است ولی مرضی او نیست. آنجا که خضر کشتی را می‌خواهد خراب کند، می‌گوید که من خراب کردم. ولی بعداً می‌فرماید این خرابی برای چه بود. او توضیح می‌دهد

---

۱. سورهٔ کهف، آیهٔ ٦٣.

۲. سورهٔ نساء، آیهٔ ٧٩.

۳. سورهٔ زمر، آیهٔ ٧.

که من خراب کردم برای اینکه آن ظالم دستش به مالکین این کشتی نرسد و ستم نکند. آنجایی که کودک را می‌کشد، در آنجا هم فعل کشتن توسّط خضر انجام می‌گیرد، ولی چون خداوند می‌خواهد به‌جای آن کودک، فرزند صالحی به این خانواده بدهد، آنجا خودش و خدا را ذکر می‌کند. می‌گوید: ما خواستیم، من و خدا چنین خواستیم. آیا این شرک است که می‌گوید من و خدا خواستیم؟ نه، این شرک نیست. مَثَلی است که با دست پیش می‌کشد و با پا عقب می‌زند. بدی آن کار را به مخلوقش حواله می‌دهد، ولی خیرش را خداوند از جانب خود می‌فرستد. این است که این قول شرک نیست، تقسیم کاری است که خداوند خودش کرده است. به این نحو که گویی به بنده‌اش دستور می‌دهد که این کار به‌ظاهر خراب را بکن، تا بعد من درستش کنم:

هم چنین اشکسته بسته گفتنی‌ست　　　حق کند آخر درستش، کو غنی‌ست[1]

در مورد آخر که دیوار داشت خراب می‌شد و اینها بدون مزد آن را درست کردند و موسی اعتراض کرد، خضر بعداً گفت که زیر آن دیوار گنجی بود متعلّق به دو بچهٔ یتیم، خداوند خواست که این گنج برای اینها بماند. اگر دیوار فرو می‌ریخت گنج پیدا می‌شد و دیگران آن گنج را به‌سرقت می‌بردند. می‌گوید: خداوند چنین خواست. حال آنکه در اینجا ساختن دیوار با خود خضر و موسی بود ولی خضر از خودشان کلّ اختیار را سلب می‌کند. این درجهٔ آخر بود که موسی بیش از این طاقت نداشت.

از جهت دیگر می‌توان گفت که در این سه منزل، خضر می‌خواست به‌تدریج نحوهٔ فاعلیت مطلق خداوند را در عالم به موسی نشان دهد. این مقام حاصل نمی‌شود مگر این‌که شخص به‌مقام فناء فی‌الله برسد. این است که در منزل اوّل که

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۴٤.

موسی در پایین‌ترین مرتبه بود، فاعل آن‌کار را خودش ذکر می‌کند و در منزل دوم خودش و خداوند را ولی در منزل سوم فقط خداوند را. بالاترین مرتبه و منزل سلوک این است که سالک به‌جز خداوند هیچ کارکنی را در هستی نبیند.

از این داستان، هم نکات مختلفی فهمیده می‌شود و هم در آن دستوراتی برای ما هست. مهم‌ترین دستورات برای ما این است که می‌فرماید: هادی خودتان را پیداکنید. درکجا؟ در مجمع‌البحرین ــ یعنی در مقام جمع بین ظاهر و باطن، دنیا و آخرت ــ کاملِ مکمّل را پیداکنید؛ دیگر اینکه وقتی یوشع با موسی بود باید فراموش کردن و غفلت در آن نباشد. ولی وقتی این فراموشی خارج از اراده‌اش بود، خداوند می‌بخشد و او را به‌جای اوّلش برمی‌گرداند ولی دیگر به او اجازهٔ همراهی نمی‌دهد. این است که اگر فرضاً، فرض محال، یوشع با موسی می‌رفت، دو قدم پیش‌تر می‌رفت، نابود می‌شد، می‌سوخت. دیگر اینکه در پیروی راهنمای الهی نباید در امری که به آن علم نداریم، به او اعتراض کنیم و باید اطاعت امر کرد تا بلکه خداوند به عنایت خویش تأویل آن را به ما بیاموزد.

شرح مفصّلی از این داستان را حضرت آقای سلطان‌علیشاه در تفسیر بیان‌السّعاده مرقوم فرموده‌اند که حضرت رضاعلیشاه آن را ترجمه کرده و نکاتی هم خودشان بدان اضافه فرموده و به‌صورت کتابی با عنوان قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی منتشر کرده‌اند،[1] بهتر است برای مطالعهٔ بیشتر به آن کتاب مراجعه کنید.

---

۱. چ ۳، تهران، ۱۳۶۵.

تصوّف و وضعیت فرهنگی ما

سعید سرمدی

یادداشت حاضر تأمّلاتی پراکنده است درخصوص تصوّف و آثار صوفیه و ارزش میراث صوفیه، صرفاً به‌عنوان یک مقولهٔ مهم فرهنگی. اگر هم بحث دربارهٔ هویّت و اصالت تصوّف می‌شود از جهت نسبتی است که با مسائل فرهنگی ما دارد و اصولاً چه خوبست که در مسائل فرهنگی جدّی‌تر شده و کمی برخلاف وضعیت سیاست‌زدهٔ خود، به مسائل فرهنگی به دیدهٔ فرهنگی بنگریم نه سیاسی. لذا مطالبی که در این یادداشت خواهد آمد، برمبنای مبحث فرهنگ که عمدتاً و اوّلاً حوزهٔ کار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی می‌باشد، تهیه شده است. متن اصلی این نوشتار در سال ۱۳۷۵ به درخواست یکی از مسؤولان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به‌عنوان یک کار تحقیقاتی و با تأکید بیشتر درخصوص چاپ کتاب‌های عرفانی و آثار صوفیه و منافع یا مضرّات آن نوشته شد، ولی هیچ‌گاه چاپ یا منتشر نشد. باتوجّه به شرایط نسبتاً مشابه آن زمان که اکنون پیدا شده است، بنا به‌درخواست بعضی از دوستان، با مقداری حکّ و اصلاح اقدام به چاپ آن کردم. لذا اعداد و ارقام و مثال‌ها ناظر به همان زمان است.

* * *

به گمان اینجانب حوزه‌ای که فرهنگ نامیده می‌شود، قلمرو جدیدی است که

اکنون رسیدگی به آن، از شؤون دولت و حکومت در دورهٔ مدرن به‌حساب می آید و لذا سابق بر این در عالم اسلام فی نفسه در یک مجموعهٔ واحد در ذیل عنوان ″فرهنگ″ آورده نمی‌شد؛ امّا عقلا و دانایان جامعه خود را قیّم آن می‌دانستند. ولی با اینکه تا قبل از تشکیل دورهٔ مدرن، موضوعیت مستقلّی نداشته است و جزو اتّفاقات و مباحث بشر دورهٔ جدید است، امّا می‌تواند در یک تحلیل پدیدار شناسانه برای بحث حاضر بسیار راهگشا باشد. در این یادداشت ابتدا به یکی دو نکتهٔ مقدّماتی اشاره خواهد شد و سپس به رابطهٔ فرهنگ خودمان، یعنی فرهنگ ایرانی ـ اسلامی، با عرفان و تصوّف خواهیم پرداخت، که البتّه تحلیلی است از مقولهٔ فرهنگی؛ و سرانجام نکاتی را در مورد کتاب‌ها و آثار انتشاراتی در موضوع تصوّف و عرفان یادآور می‌شوم که غرض اصلی از تحریر این مقال بوده است.

بدین ترتیب از بسیاری از مباحث مرسومی که در سنّت اسلامی موافق یا مخالف صوفیه نوشته شده است، صرف‌نظر می‌کنیم. اگرچه باید تأکید و اصرار کنیم که کلام آخر همان فرمایش سیّد حیدر آملی، عارف و فقیه بزرگ شیعه، در آثار خویش، از جمله *جامع‌الاسرار* است که تشیّع را عین تصوّف و تصوّف را عین تشیّع می‌داند. البتّه تصوّف و تشیّع حقیقی یعنی تصوّفی که یکی از لوازمش تقیّد به شریعت مطهّره است و شیعه‌ای که فقط مبتنی‌بر فقه و کلام نیست؛ و بدین اعتبار طرح هرگونه اختلافی میان تشیّع و تصوّف واقعاً و حقیقتاً بی‌معنا است. واقعیت تاریخی هم مؤیّد همین مطلب است: هم شیخ بهاءالدّین عاملی که نسب فقاهتی و اجتهادی اکثر فقهای شیعه به ایشان می‌رسد و اوّلین رساله مدوّن توضیح‌المسائل، به نام *جامع عباسی*، را او نوشته است، عارف و صوفی بوده است و هم ملّامحسن فیض کاشانی که *صافی* و *وافی* ایشان کتاب‌های مرجع حوزه‌های علمیه‌اند.

در دورهٔ معاصر نیز کافی است رسالهٔ لب‌اللباب آیت‌الله سیّد محمّدحسین حسینی طهرانی که تقریر دروس عرفانی مرحوم علّامه طباطبایی است را ببینید. هم‌چنین رجوع به آثار سرالصلوة، شرح دعای سحر، مصباح الهدایه، تعلیقه بر شرح‌فصوص‌قیصری و مصباح‌الانس، به‌جز افکار عرفانی نویسندهٔ آن چه چیز را نشان می‌دهد؟ اگر هدف اصلی انقلاب را احیای شعایر اسلام و مکارم اخلاق بدانیم، همین اهداف جداً و واقعاً جزو اهداف عالیهٔ عرفانی نیز به‌شمار می‌آیند.

تأکید بر این نکته برای آن است که بگوییم عرفان و تصوّف خودی‌تر و نزدیک‌تر از آن است که در بادی امر، به‌نظر بعضی مسؤولان می‌آید.

عرفان و تصوّف نه‌تنها عین تشیّع است، بلکه دقیقاً به‌همین دلیل، عین باطن و معنویّت اسلام است. اگر کسانی مثل برخی از مستشرقان، تشیّع را عکس‌العمل ملّی و دست‌پخت روح هوشمند ایرانی در برابر حملهٔ تازی‌های بدوی بدانند، مسلّماً بر خطا هستند و می‌توان با اقامهٔ برهان و آوردن ادلّه، حقّانیت و اسلامیت تشیّع را نشان داد.

در مورد عرفان و تصوّف و عدم مباینت آن با تشیّع حقیقی هم مطلب از همین قرار است. همهٔ محقّقان اهل اسلام و با انصاف ما کوشیده‌اند که در پاسخ بعضی مستشرقین اثبات کنند که تصوّف نه محصول نفوذ مسیحیت است و نه محصول نفوذ آیین بودا یا مذهب مانی، بلکه حاصل تعالیم اسلام و قرآن و احادیث نبوی و سیره و منش اصحاب رسول و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السّلام بوده است. بنابراین بسیار تناقض‌آمیز است که ما از طرفی بگوییم منشأ عرفان و تصوّف در خود اسلام است و ثابت کنیم که یک عنصر خارجی و عاریتی نیست، ولی از طرف دیگر در عمل همانند یک بیگانه با آن برخورد کنیم. پس راستی چرا می‌خواهیم اصالت اسلامی آن را نفی کنیم؟

نکتهٔ دیگری که به عنوان مقدمه باید بگوییم آن است که درست همانند اصطلاحات "شیعه" و "فقیه" و "مسلمان" و "مفسّر" و "محدّث"، عناوینی چون "صوفی" و "عارف" و "درویش" و امثال ذلک نیز کلی هستند و طبقات، گروه‌ها و افراد مختلفی در ذیل این عنوان‌ها جمع می‌شوند و مسلّماً به یک چوب راندن همهٔ آنها خطاست.

اگر در میان اهل حدیث ابوهریره هم بوده دلیل بر بدی حدیث و همهٔ اهل حدیث نمی‌شود و اگر در میان فقها، فقهای دربار سلاطین و خلفا هم بوده‌اند ــ به‌نحوی که ملّاصدرا کتابی را به‌نام سه اصل در مخالفت با آنها و اثبات تصوّف نوشته ــ این امر دلیل بر مذمت فقه نمی‌باشد. مگر نه این است که خلفای اموی و عباسی و حتی عثمانی خود را جانشین و خلیفهٔ رسول اکرم(ص) معرفی می‌کردند؟ آیا ظلم و فسق و فجور خلفا دلیل بر قبح اسلام است؟ در میان اهل سیر و سلوک هم وضع به‌همین قرار است. خود عرفا هم در اشعار و آثار خود به کرّات و مرّات متصوّفه و صوفی نمایان منافق را مذمت کرده‌اند و همچون مولانا تذکّر داده‌اند که: «پس به هر دستی نباید داد دست».

بحث بر سر الفاظ نیست و قصد نگارنده تخطئه هیچ دسته و گروهی نیست؛ مقصود روشن‌شدن اذهان، خصوصاً مسؤولان فرهنگی است و بس.

به هر حال در این‌گونه موارد ناچاریم که به‌حقیقت عرفان و تصوّف توجه کنیم و نه به افعال این شخص و آن شخص؛ همان‌طوری که اگر کسی خواست در مورد اسلام چون و چرا کند، باید به حقیقت اسلام توجّه کند و نه به افعال و اعمال خلفا و امرا و سلاطین جور در عالم اسلام. تمام کوشش ما این است که بگوییم عرفان و تصوّف ریشهٔ اسلامی دارد و مجموعه‌ای عاریت گرفته شده از خارج از اسلام نیست؛ همچنین یادآور شویم که تصوّف و عرفان یک انشعاب جداگانه در

اسلام نیست و همانند مذاهب و نحل و فرق اسلامی دیگر نیست که نام فرقه بر آن نهیم و بخواهیم جزو فرق دیگر اسلامی به آن بپردازیم، بلکه در بسیاری از شعب و مذاهب اسلامی وجود و حضور دارد. حقیقت مطلب اخیر را استاد شهید مرتضی مطهّری به‌خوبی چنین بیان کرده‌اند: «عرفا و متصوّفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدّعی چنین انشعابی نیستند».[۱]

***

موضوع دوم، مربوط به بحث فرهنگ است. بی‌تردید اهل فرهنگ اذعان دارند که در پی فرهنگ و برنامه‌ریزی فرهنگی، مواجه شدن با کثرت گروه‌ها و طبقات و رشته‌ها و هنرها و افکار و آراء مختلف است؛ و درواقع از جهتی سامان دادن به "حیات معنوی" یک جامعه است. ما از این بیان دو نکتهٔ بدیهی را استنباط می‌کنیم:

اوّلاً حوزهٔ فرهنگ و جامعه به‌نحوی ورود به عالم کثرات است خصوصاً در کشوری مثل ایران که تاریخ فرهنگی آن شاهد زندگی اقوام و طوایف گوناگون با تنوّع فرهنگی بسیار است. لذا ادارهٔ فرهنگ و جامعه باید ناظر بر همهٔ این تنوّعات فرهنگی باشد و مدیران جامعه و فرهنگ نمی‌توانند برنامه‌هایشان را حول محور یک گروه و طرز فکر خاصّی تنظیم کنند و تمام امکانات خود را در اختیار یک صنف و طبقه و یک نوع تفکّر قرار بدهند. مسلّماً در چنین حالتی باقی اقوام و اصناف و دسته‌ها و گروه‌های دیگر معترض خواهند شد و این اعتراضات می‌تواند تخم نفاق و کینه را در جامعه بیافشاند و ای بسا نهایتاً به انفجار و آشوب اجتماعی ختم شود. بنابراین موضع مدیران و مسؤولان جامعه لزوماً باید

---

۱. آشنایی با علوم اسلامی: کلام ـ عرفان ـ حکمت عملی، ج ۲، انتشارت صدرا، ص ۸۴.

به‌گونه‌ای باشد که فراتر از هریک از گروه‌ها و طبقات جامعه باشد و به قول رایج این روزها باید فراجناحی و ناظر بر کلّ جامعه باشد. این دیدگاه و موضع خاص همان دیدگاه و موضع حکومتی است. دیدگاه حکومتی اصولاً دیدگاهی کلان است و قاعدتاً در همهٔ بخش‌های مختلف از قبیل اقتصاد، آموزش و پرورش و... و خصوصاً در مورد فرهنگ چنین باید باشد. و نمی‌تواند مصروف اجزاء و افراد و گروه‌های خاصّی باشد. به‌عبارت روشن‌تر مدیران بخش فرهنگ نباید همانند برخی فیلسوفان مشائی در اصول و مواضع خویش به مخالفت با فقها بپردازند یا در مسند فتوا بنشینند و حکم به فساد و ضلالِ عارف و فیلسوف و... بدهند. آن منازعات و دعواها مقام دیگری می‌خواهد سوای مقام حکومت و ریاست. به‌عبارت دیگر در اینجا حیطهٔ منافع ملی مطرح می‌شود که همهٔ برنامه‌ها قاعدتاً از این محور و استراتژی نشأت می‌گیرند. خوب سلسله عرفا و اهل تصوّف هم جزو فرهنگی همین جامعه و ملّت هستند و مسلماً نباید از این قاعده مستثنی شوند خصوصاً اینکه جمعیت عظیمی از مسلمانانِ شیعه را نیز شکل می‌دهند.

نکتهٔ دوم این است که بدون آنکه خواسته باشیم وارد بحث تعریف دقیق فرهنگ و مباحث حاشیه‌ای آن بشویم، به این تعریف ضمنی رسیده‌ایم که: «حیطهٔ فرهنگ، حیطهٔ حیات معنوی یک جامعه است». بنابراین تمام فعالیّت‌هایی که از طرفی در سینما و تئاتر و موسیقی و روزنامه و مجلّه و کتاب انجام می‌شود و از طرف دیگر مربوط به آداب و اخلاق و رفتارها و مراسم و آیین‌ها... و مهم‌تر از همهٔ آنها اعتقادات است، جزو حوزهٔ فرهنگ هستند. می‌بینیم که این فعالیّت‌ها دو دسته هستند: فعالیّت‌هایی مثل سینما و تئاتر و موسیقی و روزنامه و مجله و کتاب و امثالهم که غالباً جدیدالورود به جامعهٔ ما هستند و یا قبلاً به نوعی وجود داشته‌اند ولی در مورد آنها فعالیّت‌های جدیدی

صورت می‌گیرد که در سنت پیشین ما چندان مرسوم نبوده است (مثلاً در مورد کتاب و تولید آن و نیز موضوعات آنها مثل قصه‌های کوتاه و بلند و رمان که مقولات جدیدی در حوزهٔ کتاب هستند). یکی از خصوصیات مشترک همهٔ اینها نیاز به سازمان‌دهی اقتصادی آنهاست که آنها را قابل برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری می‌کند، بدین‌معناکه همهٔ اینها بودجه‌بردار هستند و همین مشخصهٔ اقتصادی آنها موجب می‌شود که در همهٔ جوامع جدید، دولت وزارتخانه‌ای را به نام فرهنگ و ارشاد اسلامی و یا با نام‌هایی نظیر آن، عهده‌دار این نوع فعّالیّت‌ها کند. اما فعالیت‌های دیگر فرهنگی مثل آیین‌ها و مراسم و اعتقادات، دارای خصوصیت اقتصادی و بودجه‌خواری مستقیم مانند موارد پیشین نیستند و بنابراین مشمول برنامه‌ریزی مستقیم مدیران جامعه هم نمی‌شوند. آنها از قبل در جامعه وجود داشته و در حوزهٔ سنّت‌ها قرار دارند و نمایندهٔ فکری گذشته تاریخی جامعه هستند؛ درنتیجه هیچ دولتی هم نمی‌تواند نحوهٔ احوالپرسی مردم را و مراسم غم و شادی و آیین‌های عبادی آنها را در یک برنامه‌ریزی مستقیم تغییر دهد؛ حتی اگر به‌خشونت و سرسختی رضاشاه باشد.

امّا این دو بخش و دو قِسم فعّالیّت فرهنگی، رابطهٔ مستقیمی با عنصر نیرومند دیگری دارند که همان تفکّر و اندیشه است. به‌عبارتی دیگر آنها معلول تفکّر و اندیشه هستند و بشر از آن نظر که حقیقتش تفکّر و اندیشه است، این نوع فعّالیّت‌ها را موجب می‌شود.

به‌عبارت دیگر اگر شما تفکّر و اندیشه را از این فعّالیّت‌ها حذف کنید، ممکن نیست که چنان چیزهایی بوجود بیاید و بر فرض موجود بودن آنها اگر آب اندیشه و تفکّر را از آنها دریغ کنید، بجز قالب‌های مبتذل، چیزی باقی نمی‌ماند. مثال حیّ و حاضر ارتباط تفکّر و اندیشه با آن دو دسته فعّالیّت در سیر

انقلاب اسلامی وجود دارد: وقتی که جریان غالب تفکّر و اندیشه در جامعهٔ ما تغییر کرد و آب اندیشه در زمین بایر سینمای قبل از انقلاب افتاد، آن همه پیشرفت حاصل شد؛ همان‌طوری که در موسیقی، ضرورت رجوع به موسیقی سنّتی به‌صورت اقبال همگانی درآمد.

این تقسیم‌بندی و بحث اوّلاً ما را به اهمیّت وجود افکار و اندیشه‌ها که اصیل‌ترین فعّالیّت‌های فرهنگی هستند رهنمون می‌سازد (که تعمیم آن را برعهدهٔ خود مسؤولان فرهنگی می‌گذاریم) و ثانیاً می‌خواهیم از آن به این نتیجه برسیم که عرفان و تصوّف از جنس فکر و اندیشهٔ مرسوم مردم نیست، بلکه فکرِ فکر و اندیشهٔ اندیشه و به قول مولانا اصلِ اصل دین است و در بُن و بنیاد فکر و اندیشه اهل تفکّر ساری و جاری است.

این حکم، حکم بنده و کشف و اختراع اینجانب نیست، مطلبی است که بزرگان و مشاهیر فرهنگی ما با وجود اختلاف مشرب، بر این نکته توافق نظر داشته و آن را به‌انحاء مختلف بیان کرده‌اند.

استاد محترم آقای دکتر داوری جزو کسانی است که با تاریخ تفکّر و فرهنگ و تمدن ایران به‌جدّ سروکار داشته و خواسته‌اند «ماهیت تاریخ ایران دورهٔ اسلامی و نحوهٔ بسط فرهنگ و تمدن این دوره را» دریابند. ایشان می‌گویند: «شریعت عهده‌دار تنظیم و ترتیب امور معاش و معاد مردمان بوده و متصوّفه که متفکّران حقیقی دوره اسلامی تاریخ ایران بوده‌اند، تذکر نسبت به حقیقت دین را که لازمهٔ بقا و بسط شریعت است، ضمان شده‌اند».[1] مسلّماً آقای دکتر داوری به هیچ‌یک از سلاسل صوفیه وابسته نیست و تبلیغ فرقهٔ خاصی هم نمی‌کند. ایشان چون با کلیّت و ماهیت و حقیقت فرهنگ ما سر و کار داشته، به این نتیجه

۱. مقام فلسفه در تاریخ دورهٔ اسلامی ایران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۸، ص ۲.

رسیده‌اند. قول استاد شهید مرتضی مطهّری را هم که در مقدمهٔ بحث نقل کردیم، دقیقاً به‌همین معنی تفسیر می‌شود.

این قبیل اقوال، اقرار و به‌رسمیت شناختن نقش دیرینهٔ تصوّف در فرهنگ ما است. امّا لازم است تأکید کنیم که حاکمیت تصوّف بر اندیشه و فرهنگ ما منحصر به اعصار گذشته نیست، این حاکمیت هنوز در دل و جان متفکّران دردمند مسلمان ما پابرجاست.

در آثار همه متفکّران متنفّذ معاصر، با وجود اختلاف آراء، نقش تصوّف را می‌بینید: در جلال آل احمد، در افکار مرحوم استاد دکتر فردید و آقای دکتر رضا داوری، که اکنون همفکران ایشان با آن ارادتی که به تصوّف خصوصاً حوزهٔ ابن عربی از خود نشان می‌دهند، ازگرایش‌های مهم فکری جامعهٔ ما به‌حساب می‌آیند.

در اینجا بد نیست به مرحوم جلال آل احمد اشاراتی شود. در تاریخ معاصر ما حوزهٔ کارکمتر کسی مانند مرحوم آل احمد بی‌ارتباط با مسائل عرفانی است. امّا چون می‌گوید: «سروکار آنکه قلم می‌زند اصلاً با "علم" نیست، با "هنر" است، با مجموعهٔ فرهنگ است...»،[1] به زیبایی و استادی تمام توجّه خویش را به عرفان و تصوّف نشان می‌دهد. او در داستان بلندنفرین‌زمین سنّت عرفانی فرهنگ ما را در قالب شخصیّت یک درویش مجسّم می‌کند و در گفتگویی بسیار خواندنی به مقایسهٔ راوی که معلّم روستاست و درویش که همانند آن معلّم در جمع روستاییان غریبه است، می‌پردازد و در این ضمن، نظر خود را دربارهٔ عرفان و تصوّف بیان می‌کند: «درویش گفت: "... درویشت هم تنهاست. عزایی ندارد. عین خار بیابان. گفتم: ـ تو تنها نیستی درویش. تو ادای تنهایی را درمی‌آوری. عین یک نارون

---

۱. کارنامهٔ سه‌ساله، انتشارات رواق، بی‌تا، ص ۹.

وسط دشت. یا نه عین همان بتهٔ خار. ریشه‌ات توی زمین است، چتر آفتاب و بارانت بالای سر. خزنده و چرنده و پرنده دور و برت، یا وابسته بهت، یا محتاجت. یکی دانه‌ات را ورمی‌چیند. یکی زیر سایه‌ات می‌خوابد. یکی ساقه‌ات را می‌چرد. تو که می‌گویم همهٔ شماها را می‌گویم. با سرتاسر عرفانتان و کتاب‌هاتان و عوالمتان. امّا من سوار کامیون به این ده‌کوره آمده‌ام؛ از شهر آمده‌ام."[۱] "... امّا من با درسی که می‌دهم باید بچه‌ها را از زمین بکنم. درس‌های ما در بی‌اعتباری این زمین است..."».[۲]

امّا بسیار جالب توجّه است که در این گفتگو درویش برای کار معلّمی راوی، ارج قائل است و آن را ادامهٔ کار خلقت می‌داند. درواقع درویش است که می‌خواهد معلّم را راه بیاندازد، گرچه راوی آدم سرخورده‌ای است.

مسلّماً آل احمد درویش نیست، ولی یادمان باشد که در همان کار معلّمی‌اش و طعنه‌هایی که بر ادبیات جدید از غرب آمده می‌زند، نظر به همان سنّت عرفانی ادب فارسی دارد. بنابراین تا اینجا چند نکته را از نوشتهٔ آل احمد که روزگاری معلّم یک نسل از روشنفکران ما بوده استنباط کرده‌ایم:

اوّل حاکمیت عرفان و تصوّف بر فرهنگ ما.

دوم خودی بودن تصوّف؛ که بنابراین می‌توانیم بگوییم که می‌تواند در صف مقابل غربزدگی قرار گیرد.

سوم نقش عرفان و تصوّف در زمزمه‌ای که می‌تواند در گوش روشنفکران و متفکّران بخواند و آنها را کار معلّمی بیاموزد. چهارم نوع حضور عمیق و ماهیت عرفان و تصوّف در فرهنگ ماست.

---

۱. صص ٤ - ٦٣.

۲. ص ٦٥.

یکی از نشانه‌های منشأ اثر بودن و حضور عمیق عرفان و تصوّف در حال حاضر، حاکمیت فکری مولانا جلال‌الدّین و مثنوی شریف اوست که بحق آن را "قرآن عجم" نامیده‌اند و شیخ بهائی هم در موردش نقل کرده:

من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب

همان‌طور که هیچ جریان فکری در عالم اسلام نمی‌تواند بی‌توجه به قرآن باشد، همهٔ گرایش‌های فکری مهمی هم که در جامعه ما منشأ اثر بوده‌اند، نتوانسته‌اند و نمی‌توانند از تفکّر مولانا که یکی از نمونه‌های عالی تفکّر عرفانی و صوفیانه است، به‌سادگی درگذرند؛ حتّی اگر احسان طبری باشد بالاخره کتاب مولاناجلال‌الدین: هگل شرق را می‌نویسد. به‌نظر ما اینها اتّفاقی نیست و حاکی از حضور همه‌جانبه و پنهان عرفان و تصوّف در فرهنگ اسلامی ایرانی ماست.

نمونه‌های دیگر این حضور را می‌توان به‌سادگی دید؛ برای مثال تعلّق خاطر استاد سیّد حسین نصر و علاقه‌مندان آثار ایشان به تصوّف در جناح فکری کاملاً متفاوت. رابطهٔ آقای دکتر سروش و اصحاب فکری ایشان با تفکّر عرفانی، به‌ویژه مولانا و مثنوی نیز اشهر از آن است که نیاز به استناد داشته باشد. مرحوم استاد محمّد تقی جعفری نیز که از ارادتمندان مولوی وشارحان مثنوی و در عین حال از مراجع فکری خصوصاً جوانان مسلمان بود، نیز از این زمره‌اند.

مرحوم دکتر شریعتی که از پیشقدمان انقلاب اسلامی است،عرفان، برابری و آزادی را در کتابی به‌همین نام، سه بُعد اساسی وجود انسان می‌داند. رابطهٔ او با مولانا هم همانند خود شخصیت آن مرحوم عجیب و غریب است؛ مثلاً یک بار در سن دوازده‌سالگی به عشق مثنوی از خودکشی صرف‌نظر می‌کند و یا در ایام تحصیل در فرانسه بامثنوی خود را از چنگال "روزمرّ گی" نجات می‌دهد. اینک به روشنی درمی‌یابیم که چرا اقبال لاهوری به دنبال اسرار خودی و رموز بیخودیِ

ملل شرق به مولانا و مثنوی‌اش تأسّی می‌جوید. باز هم تأکید می‌کنیم که اینها نه از سر اتّفاق بوده و نه صرف علاقهٔ شخصی چند نفر به مولانا.

البتّه ممکن است گفته شود که این متفکّران، علاقه‌مند به عرفان هستند نه تصوّف. در پاسخ باید گفته شود که اصولاً انفکاک تصوّف از عرفان نادرست و از عوارض تاریخ جدید ایران بعد از صفویه و غلبهٔ جنبه فقاهتی شیعه است، و چنین رأیی فقط در ایران رایج شده و در دیگر کشورهای مسلمان اصولاً نه مطرح شده و نه مقبول است.

حقیقت آن است که به شهادت تاریخ اسلام، تنها گروهی که سخن از عرفان، به معنای معرفت قلبی خداوند گفته‌اند و آن را مقصود عالی راه تصوّف خوانده‌اند، صوفی راستین بوده‌اند. بزرگانی چون غزالی، عطار، مولوی و حافظ و در دوره اخیرتر ملّاصدرا و فیض کاشانی و مرحوم مجلسی اوّل صراحتاً خود را صوفی خوانده‌اند؛ البتّه میان صوفی و صوفی‌نما فرق گذارده‌اند. مولانا درمثنوی می‌گوید: هرکس می‌خواهد هم‌نشینی با خداکند بااهل تصوّف هم‌نشین شود.

* * *

در اینجا باز لازم می‌دانم که به‌طریق دیگری لزوم و ضرورت توجه به عرفان و تصوّف و به‌عبارت بهتر، نیاز و احتیاج به عرفان و تصوّف را به‌عنوان یک اصل فرهنگی مهم در جامعه ایران امروز بیان کنم. برای این منظور لازم است که به‌بحث کلّی و تقسیم‌بندی خود دربارهٔ فعّالیّت‌های فرهنگی برگردیم. گفتیم فرهنگ یک ملّت حیات معنوی آن است و این حیات را شامل دو دسته فعالیت دانستیم. همچنین اشاره‌وار گفتیم که دستهٔ اوّل فعّالیّت‌ها که نظیر سینما و تئاتر و... هستند، جدیدند و جدیدبودنشان یعنی حضور خصوصیت تجدّد در آنها، و به‌تعبیر دیگر غربی بودن آنهاست.

به‌عبارت دیگر فرهنگ فعلی ما دارای دو بخش مدرن و غربی و بخش سنّتی و اسلامی است و متولّیان فرهنگ فعلاً به‌طور مستقیم فقط در بخش غربی که چهارچوب معیّنی دارد و قابل برنامه‌ریزی است، منشاء اثر بوده‌اند و دست آنها از بخشهای سنّتی که عملاً تابع برنامه‌ریزی نیستند، کوتاه است. از طرف دیگر اکنون موضوع مهم غربزدگی و به‌تعبیر جدیدتر تهاجم فرهنگی درصدر مشکلات مملکت قرارگرفته که بسیاری از دیگر مشکلات ما حتّی مسائل اقتصادی متفرّع از آن است.

حال باتوجّه به این مطالب اخیر می‌پرسیم: آیا فعّالیّت‌های دستهٔ اوّل با آن مشخصاتی که برشمردیم، همراه خود فرهنگ و حتی اندیشه و تفکّر غربی را نخواهند آورد؟ آیا امکان دارد که این ابزارها و هنرها را از فکر و فرهنگی که در باطن آنهاست جداکنیم و هرطور که دلمان خواست از آنها استفاده کنیم؟ آیا متفکّران و نیز متولّیان فرهنگ کشور دربارهٔ فکر و لطایف پنهان در این بخش از فرهنگ برنامه‌ای دارند و آیا تاکنون اصلاً بدان فکر کرده‌اند؟ اجازه بدهید به تند و تیزی لحن مرحوم آل احمد به این سؤال برسیم که می‌گفت: آیا درنهایت حتی خود دست‌اندرکاران فرهنگ به‌معنایی متولّی غربزدگی نیستند؟

پرسش اساسی این است که چه‌چیز می‌تواند در برابر این سیل، ایستادگی کند؟ کدامیک از سنتهای فکری یارای هماوردی با تفکّر نیرومند غربی و فرهنگ قدرتمند آن را دارد؟ آیا علم کلام خواجه نصیر می‌تواند در اینجا خدمتی بکند؟ از علم حدیث و فقه در اینجا چه کاری ساخته است؟ آیا در این میان چیزی وجود دارد که هویّت و شخصیّت فرهنگی و فکری ما را حفظ کند؟ مسلماً هیچیک از این علوم هم‌سنخ و هم‌ردیف و لذا هماورد فرهنگ غربی نیستند. اشتباه است که خیال کنیم با صرف تأکید بر شریعت و احکام اسلامی و صرف

ترویج آن می‌توان ایمان و معنویت اسلام را در مقابل طوفان تفکّرات مهاجم حفظ کرد. این نکته بعد از بیست و چند سال اکنون باید بر ما هویدا شده باشد. حقیقتاً تفکّر غربی، خوب یا بد، به عوالمی راه پیدا کرده و مسائلی را عنوان می‌کند که از سنخ مسائل و مطالبی نیست که با علوم و معارفی که برشمردیم قابل تجزیه و تحلیل و یا حتّی رد و اثبات باشد. با همهٔ اینها عرفان و تصوّف می‌تواند به ما هویتی برتر از همهٔ مزیّت‌ها و محاسن غیرقابل انکار غرب بدهد، به‌طوری که خود را در برابر آنها آماده بسازیم و حتّی خود را بحق بدانیم.

این نکته که خود غربی‌ها بیش از سایر معارف اسلامی، تصوّف و عرفان را به‌دلیل عمق نظری و امتیاز معنویش جدّی گرفته و حتّی گاه برای عاری از معنویّت جلوه‌دادن دین مبین اسلام و ارائهٔ تصویری خشن و فاقد رحمت و رأفت از آن که منجر به اثبات ناکارآمدی مکتب اسلام می‌گردد، سعی کرده‌اند تصوّف و عرفان را جدای از اسلام جلوه دهند، قابل تأمل است و ما هم متأسّفانه با تضعیف تصوّف درحقیقت با آنها همکاری می‌کنیم و سعی داریم آن را از اسلام و از فرهنگ ایران جدا نشان دهیم.

این که گفتیم، یک حکم جزمی و یک شعار به‌نفع صوفیه نیست، همچنین صحبت از امکانی که درآینده به وقوع می‌پیوندد نیز نیست؛ بلکه یک امر متحقّق و حاصل شده‌ای است، این اتّفاق به عنوان نمونه برای اقبال لاهوری دست داده است. اصلاً خود اقبال مظهر این اتّفاق است. می‌دانید که او در انگلستان فلسفه خواند و یک فلسفه خواندهٔ حرفه‌ای و به‌اعتباری یک فیلسوف واقعی بوده و احتمالاً متأثّر از ایدئالیسم حاکم بر انگلستان در اوایل این قرن بوده است. امّا او فلسفه‌آموزی خویش را رها می‌کند، شاعری پیشه می‌کند، به فارسی شعر می‌گوید و قالب‌مثنوی مولانا را هم برمی‌گزیند. امّا این‌ها یک تغییر ذائقهٔ ساده نیست و از

سر اتّفاق رخ نداده است. خود وی این تغییر را به‌صورت یک واقعه و خواب توضیح داده است که ما آن را عمداً از زبان مرحوم دکتر شریعتی نقل می‌کنیم[1]: «... می‌گوید که خواب دیدم من شاگرد هگل بودم و عظمت هگل و دامنهٔ فکر او جهان را از تنگ‌دامنی شرمگین کرده است ــ راست هم می‌گوید ــ امّا یکمرتبه یک پیر یزدانی‌ای را در خواب دیدم، کسی که حلب و شام را از نور خدایی خودش روشن کرده است ــ مولوی را می‌گوید ــ و او را که دیدم، دیدم که هگل مثل تصویری محو شد و رفت و از خجالتش اصلاً نگاه نکرد».

اکنون اجازه بدهید بپرسیم که راستی چرا یک پاکستانی پرورش یافته در انگلستان به فارسی شعر می‌گوید؟ اگر بحث سیاسی ـ اجتماعیِ احیای ملل مشرق و اسلامی است چرا به عربی شعر نگفته است؟ و چرا قالب‌های حماسی و رزمی برای شعرش انتخاب نکرده و قالب مثنوی را برگزیده است که مختص زبان فارسی است؟ شاید در بادی امر پاسخی که خواهیم داد افراطی به‌نظر بیاید، ولی حداقل جای تأمّل و درنگ دارد: سرّ خودیت و هویت ما، اسلامیت ماست و کامل‌ترین و عالی‌ترین بروز اسلامیت در عرفان و تصوّف است و کامل‌ترین ظهور و تجلّی عرفان و تصوّف در زبان فارسی است. زبان فارسی ملک طلق عرفان و تصوّف است و منهای آن چیزی قابل تأمّل از ادبیات فارسی برجای نمی‌ماند. (در این باره مقالات آقای دکتر نصرالله پورجوادی خصوصاً مقاله حکمت دینی و تقدّس زبان فارسی مندرج در کتاب بوی‌جان، مهم و راهگشاست).

درست به‌همان ترتیبی که مرحوم آل احمد توصیف کرده بود زبان فارسی قرنها بر قلب و فکر عالم اسلام به‌طور پنهان و ناپیدا حکومت کرده است؛ از

---

۱. مجموعه آثار، ج ۲، چگونه ماندن، ص ۵ ـ ۵۳.

کاشغر چین گرفته تا بوسنی، با عارفانی هم‌چون سودی بوسنوی که شارح غزلیات حافظ است. و البتّه این نکته را نیز به خاطر داشته باشیم که اسلام به‌واسطه تصوّف به سرزمین هند و اروپا راه یافت و احترام مسلمین بـه صـوفیان در هـند و یـا در جاهایی مثل بوسنی یا چچن و حتّی در چین به این دلیل است که آنـها اسـلام را به‌واسطه تصوّف می‌شناسند و چون مشایخ سلسله‌های صوفیه بیشتر از ایـران بـه آن مناطق رفته‌اند، درنظر مسلمانان آن سرزمین‌ها، فارسی، زبـان مـقدّس دیـن اسلام است. و طرفه اینکه در بیشتر سیر تاریخ ایران که مرکز زبان فارسی است، ایرانیان به کشور خود حکومت نکرده‌اند و سلاطین ترک بر این مرز و بوم فرمان می‌رانده‌اند. باز هم بپرسیم راستی رمز و راز این تسلّط فرهنگی و زبانی تـصوّف در چیست؟

این بحث از جهت فرهنگی دامنهٔ دیگـری نـیز دارد: مـا نـاچاریم سـینما و تلویزیون و تئاتر و مجله و موسیقی و... داشته باشیم. امّا همهٔ اینها نیازمند خوراک فکری و تغذیه هستند. اگر ما خواهان حفظ هویت ملی و اسلامی خود هستیم، ناچاریم که به گذشتهٔ خود رجوع کنیم و از مواریث خود استفاده کنیم. ولی باز باید بپرسیم که کدامیک از صورت‌های فکری و علوم و معارف گذشته ما می‌تواند این هنرها و فعّالیّت‌ها را تغذیه کند؟ آیا از فلسفهٔ مشاء موادی درخـور یک سـناریو درمی‌آید؟ آیا علم کلام ما سخنی برای طرح در هنرهای امـروز دارد؟ از فـقه و اصول و حدیث هم جداً چنین انتظاری خطاست. امّا عرفان و تـصوّف کـه زبـان فارسی راکه شاعرانه‌ترین زبـان‌هاست پـرورش داده و از قـصّه‌ها و افسـانه‌ها و اسطوره‌ها انباشته است، و هنرهای دیگر مـا را از مـوسیقی و مـعماری و خـط و نقاشی پشتوانهٔ معنوی کرده، حاصلخیزترین زمین‌هاست و می‌توانـد پـنهانی در قالب هنرهای جدید رسوخ کند و همهٔ آنها را از فرهنگ غربی تهی و از ذکر و

فکر حق تعالی پر کند. (در این خصوص استقبال از فیلم‌های با مضامین عرفانی مثل هامون و پری داریوش مهرجویی و خانه دوست کجاست کیارستمی در داخل و خارج از کشور حائز توجه است).

***

اهمیّت دیگر عرفان و تصوّف، تأثیر تربیتی آن در نسل جوان جامعهٔ ماست و سهمی که در حفظ آنها از تندبادهای بی‌هویّتی (به مناسبت آنکه امروزه خیلی‌ها بحث هویت را مطرح می‌کنند) و روزمرّگی و ابتذال دارد. این نقش را نیز ما به‌طور بسیار اجمالی از زبان متفکّر دیگری با مشربی متفاوت یعنی مرحوم دکتر علی شریعتی می‌آوریم که همه سال‌ها با نسل جوان سروکار داشته و تمام دغدغهٔ او خدمت به این نسل و احیای ایمان نزد آنان بوده است، و هم آنکه مسلّماً او وابسته به هیچ‌یک از سلاسل صوفیه نیست تا متّهم به تبلیغات به‌نفع تصوّف یا متّهم به غرض‌ورزی شود. وی این‌گونه طرح مسأله می‌کند: «اکنون برای این نسل جوان این مسأله مطرح است. در شرایطی است که از یک طرف فقر فکری، فقر کتاب، فقر محیط، فقر جوّ، و اصلاً فقر هر منبع و سرچشمه‌ای است که بتواند الهام‌بخش ایمان و اندیشه بدوی باشد و از طرف دیگر غنا و وفور همه‌جانبه و حاکم فکری است که از یکسو می‌آید، و فسادی است که از سوی دیگر. آن جوانی که از یک تیپ لش است، به دامن دام‌های استعماری می‌افتد و جوان دیگر که از یک تیپ مسؤول، خودآگاه، جدی، عزیز و انسان است سر به دامن ایدئولوژی‌ای که بیگانه با ماست می‌نهد، و این جوان ما این مسأله برایش مطرح است که بین این دو دریا و این دو عدم، چطور خودش را حفظ کند و چکار کند؟».[۱]

۱. مجموعه آثار، ج ۲، چگونه ماندن، ص ۲۳.

در صفحات بعد گوید: «باری امروزه مسائل به‌قدری شدید و حساس است که به‌طور روزمره عوض می‌شود و من می‌خواستم بپرسم که برای حفظ این نسل باید چکار کنیم؟ چه برنامه‌ای داریم؟ خیلی ساده، نه کلیّات، بلکه چه برنامهٔ عملی‌ای داریم که یک مقدار به این راه جهت بدهد، کار بدهد و حتی راه خودسازی را نشان بدهد؟ در این جوّ که همهٔ عوامل برای فریب و مسخ و تغییر و فروریختن از درون و هضم این نسل در سطح جهانی بسیج شده است.»[۱]

وی بعد از طرح بحث "خلأ ایدئولوژی" و اینکه چهارچوب ایدئولوژیک اسلام به‌عنوان یک حرکت اجتماعی مشخص نیست، به طرح مسألهٔ چگونه ماندن و سه بُعد وجودی انسان یعنی عرفان، برابری و آزادی می‌پردازد و می‌گوید: «... برای آنکه این نسل ... در برابر مارکسیسم دچار عقدهٔ حقارت نشود، در برابر تمدن اروپا و امریکا دچار خودکم‌بینی نشود، باید مایهٔ عرفانی‌اش را تقویت کرد، تنها مایه‌ای که ارزش وجودی انسان را به‌حدی بالا می‌برد که حتّی به خود امریکا و اروپا هم که می‌رود در برابر عظمت آنها دچار عقده نمی‌شود و یک ارزش مافوق در خودش می‌یابد.»[۲] «... این تقویت مایهٔ عرفانی به‌نظر من خیلی معنی دارد خیلی مهم است و من مایهٔ عرفانی بچه‌ای را که با وی سروکار داشتم زیاد کردم. در همان سن پانزده شانزده سالگی، یعنی در همان حالی که احساس تند و تیزی‌های اقتصادی و اجتماعی داشت.... خوب در اینجا آن مایه‌ای را که مارکسیسم ندارد و انسان بورژوازی ندارد و ایدئولوژی مارکسیستی اصلاً نمی‌تواند مطرح کند ــ چون اصلاً این برداشت و بینش و تلقّی را ندارد ــ باید در روح این نسل بیفزاییم. آن مایه، مایهٔ عرفانی است. باید مایهٔ عرفانی را به نسل

---

۱. همان، ص ۲۵.

۲. همان، ص ۵۲.

جوان بدهیم، امّا با اینکه برو نماز بخوان، برو روزه بگیر و برو... این مایهٔ عرفانی درست نمی‌شود، این یک مایهٔ ضدعرفانی است، یعنی تنها عکس‌العملش این است که وی اصلاً بیزار می‌شود....[۱]» «... پس باید از کجا شروع کرد؟ از جایی که این جوان وقتی که با عرفان تماس می‌گیرد، احساس این نماز و روزه‌های ما را نکند، مقدس‌های ما در ذهنش تداعی نشوند، مؤمنین ما اصلاً به‌یادش نیایند و اصلاً نفهمد که با اینها وجه اشتراک پیدا می‌کند. برای این‌کار به‌نظر من ــ به‌عنوان یک معلم ــ باید از جمله با متون عرفانی‌ای آشنا بشود که هنوز اصلاً صحبت این و آن عبادت و... نیست، متون عرفانی برای ایجاد تصفیه و برای صیقل عرفانی در روح او زدن، برای سِرُم ذوق خدایی را وارد جان او کردن...»[۲].

خوب است در اینجا آخرین پاراگراف مقالهٔ چگونه ماندن را به‌عنوان حسن ختام این بحث تربیتی نقل کنیم: «باری وابستگی عرفانی بزرگ‌ترین پیوند و بزرگ‌ترین عاملی است که به یک جوان تعالی وجودی و درونی و یک زیبایی روحی می‌دهد و این جوان نه در برابر ایدئولوژی‌هایی آسیب‌پذیر می‌ماند که می‌خواهند اندیشهٔ اسلامی او را با تیغ علم و فکر و منطق از ریشه بکنند، و نه در برابر وسوسه‌های تباه‌کننده آسیبی می‌پذیرد که سرمایه‌داری و مصرف‌پرستی و جنسیت و پوچ‌گرایی استعمار فرهنگی دارند و می‌خواهند او را بغلتانند و ببلعند».[۳]

* * *

نکاتی که به عرض رسید، تحلیلی بود که به مناسبت مدیریت و اجرا در حوزهٔ فرهنگ بیان گردید. این تحلیل بیشتر ناظر بر لایه‌های پنهان فرهنگ ما است و

---

۱. همان، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. همان، صص ۷ - ۵۶.

انتباه اذهان مسؤولان در مورد آن ضرورت دارد. اعماق امور فرهنگی لطیف‌تر و ظریف‌تر از آن است که به‌سادگی در حیطهٔ برنامه‌ریزی مسؤولان درآید و فهم آن بر کسانی‌که به مسائل فرهنگی از منظر سیاسی صرف می‌نگرند مشکل است، و چه‌بسا همین دیدگاه سیاسی راهزن اهل نظر نیز شود و شاید بدون هرگونه مجامله بتوان گفت که اکنون ما به‌شدّت در ورطهٔ همین نگاه مخرّب افتاده‌ایم و تیشه به ریشهٔ عمیق فرهنگی خود می‌زنیم.

در اینجا به مرحلهٔ آخر بحث خود وارد می‌شویم که بحث خاصّ است در مورد انتشار کتاب‌های صوفیه. شاید مقدمتاً بهتر باشد که به‌طور کلّی و اجمالی به تشکیلات سلاسل صوفیه اشاره‌ای بکنیم؛ چون به هر حال آنها گروه‌های اجتماعی خاص با آداب و ترتیب مخصوصی هستند و هریک از این سلاسل یک گروه اجتماعی ـ فکری خاص هم هستند، و عدّه‌ای که تعدادشان کم هم نیست در هریک از آنها جمع شده‌اند؛ هر چند ممکن است تفاوت میان یکی از آنها با دیگری از آسمان تا زمین باشد. معمولاً همین جمع بودن باعث بسیاری از سوءتفاهم‌ها درگذشته و حال شده است. اشتباه فاحش خواهد بود اگر این اجتماع را با اجتماعات و تشکیلات جدید مثل احزاب، انجمن‌های صنفی و گروه‌های سیاسی مقایسه کنیم، و همانند این قبیل اجتماعات با آنها رفتار کنیم. اجتماع صوفیه شبیه به اجتماع مردم عادی است در هیأت‌های عزاداری و در تکایا و حسینیه‌ها، که در آنها آیین‌ها و مراسم عبادی خاصّی انجام می‌گیرد. گیریم که بگویند این آداب در صدر اسلام نبوده و به‌گونه‌ای بدعت است. این ایرادها همان‌قدر که در مورد حسینیه و تکیه و مجالس سینه‌زنی و... صادق است، در مورد آداب و ترتیبات صوفیه هم صادق است. به‌هر حال وقتی که جماعتی با هم جمع می‌شوند و این جمع‌شدن تابع نظم و مقصود خاصّی است خودبخود بسته به

شرایط اجتماعی و جغرافیایی و نوع آدم‌ها و مقصود اصلی از آن اجتماع، نظم و ترتیب خاصّی هم ایجاد می‌شود، و به‌همین ترتیب آداب و مراسم خاصّی هم اجرا می‌شود. مسلّم است که ائمهٔ اطهار ــ علیهم‌السّلام ــ برای خودشان جشن تولّد نمی‌گرفته‌اند، یا مراسم عزاداری عاشورا به‌نحو مرسوم کنونی انجام نمی‌شده است. امّا تذکّر فاجعهٔ عاشورا برای ما ذکر است و میلاد مبارک آنها برای ما خیر و برکت بوده است و بهانه برای یاد خداکردن و توسّل به آن بزرگواران و گریختن از غفلت. به‌همین ترتیب و قیاس است سایر مراسم و ترتیبات مذهبی.

واقع مطلب این است که وجه الاجتماع افراد هریک از این جماعات و وجه الاشتراک کسانی که در اکثر این سلاسل جمع شده‌اند (البتّه می‌گوییم اکثر سلاسل و بر این نکته تأکید داریم که بحث ما درباره صوفیه‌ای است که سابقه تاریخی در اسلام دارند و نسبت خویش را منصوصاً به ائمّهٔ اطهار می‌رسانند و خلاصه آنکه ریشه در خاک دارند) نه اهداف و اغراض سیاسی خاصّی است، نه فعّالیّت اجتماعی خاص بر ضد یا مخالف سایر طبقات اجتماعی دیگر؛ یعنی نه مقصود آنان از انعقاد این‌گونه مجالس مخالفت با مسؤولین حکومت است و نه اختلاف با فقها و متکلّمین و فلاسفه و نه حتی دشمنی با سایر سلاسل.

اگر دقّت فرموده باشید در هیچ‌یک از اتّفاقات سیاسی چند سدهٔ اخیر، رهبری و صحنه‌گردانی را موافقاً یا مخالفاً در طایفهٔ صوفیهٔ اصیل از آن جهت که صوفی هستند نمی‌بینید. این مطلب را به‌طور کلّی و بدون ورود به ماهیت خاص هریک از سلاسل گفتیم. به‌علاوه می‌دانید که صوفیه بخصوص از جریان مشروطه به بعد همیشه از طرف روشنفکران متّهم به گوشه‌نشینی شده‌اند و به اینکه کنج سلامت برگزیده‌اند و یا اینکه به امور اجتماعی کاری ندارند و به خلوت فردیت خود اکتفا کرده‌اند.

مسلّماً این نوع مباحث نشانهٔ بی‌خبری و ساده‌لوحی است که تأثیرگذاری و اهتمام به امور مسلمین یا مردم را فقط در جنجال و غوغای سیاسی می‌دانند، و گمان می‌کنم تحلیل آنچه دربارهٔ رابطهٔ تصوّف و فرهنگ گفتیم پاسخ کافی به این مطلب داده باشد.

به هرحال برای دفع هرگونه سوءتفاهم باید تأکید کنیم که به‌طور کلی مابه‌الاجتماع صوفیه از آن جهت که صوفی هستند هیچ‌یک از اغراض و علل معمول اجتماعی و سیاسی نیست ولی هریک از افراد صوفی از نظر شخصی، حیات اجتماعی خود را دارند و همان‌طوری که گفتیم از نظر ظاهری و هیأت تألیفی، بیشتر شباهت ظاهری به هیأت‌های مذهبی مساجد و حسینیه‌ها و تکایا دارند. خلاصه کلام آنکه وجه‌الاجتماع صوفیه در دین، تهذیب نفس و سیر و سلوک و وصول به مقام قرب الهی است و لاغیر. پس اگر مسؤولان سیاسی و اجتماعی کشور به اقتضای شغل خویش به اجتماع صوفیه، غیر از این می‌نگرند، و اگر به آرای اهل نظر و اندیشمندانی که متوجّه لایه‌های باطنی فرهنگ هستند، اعتنا نکنند و فقط با نگاه سیاسی خویش به مخالفت بپردازند، خودبخود هویّتی سیاسی به اجتماعی غیرسیاسی داده‌اند. یکی از نتایج سوءکار آنها مصداق ضرب‌المثل معروف عرب خواهد بود که: حفظت شیئاً و غابت لک الاشیاء.

اصولاً کار تصوّف و عرفان تبلیغ بردار نیست و این مطلب را مشایخ صوفیه کراراً خاطرنشان کرده‌اند و خود ایشان نیز برآنند که سیر و سلوک، پانهادن به دایرهٔ امتحانات الهی است که بلاخیز است و پر از خوف و خطر است.

اولیای الهی مأمور دستگیری طالبان هستند؛ یعنی با کسانی سروکار دارند که در خود دردی می‌یابند و برای درمان درد خود به بی‌قراری رسیده‌اند، ولی در عین حال جزو وظایف ایشان انذار طالبان و برحذر داشتن آنها از این راه دشوار و

آگاه کردنشان از خطرات راه می‌باشد. و همهٔ اینها مخالف و ناسازگار با امر تبلیغ است. لازمهٔ تبلیغات، شعاردادن و برپاکردن غوغاست و جلب اشخاص، نه برحذرداشتن آنان، و شما می‌دانید که گفتگو آیین درویشی نیست و سالکان دستور عدم تبلیغ و سکوت دارند. حرف و سخن آفت راه سلوک و عرفان است.

از طرف دیگر باید به یاد داشته باشیم که: «دفتر صوفی سواد و حرف نیست». در ادبیات صوفیانهٔ ما آنقدر در مذمت دفتر و سوادی که غرور آفریند و مایه تکبّر گردد، گفته شده است که دیگر صوفیه حتّی امروزه هم نمی‌تواند برای پیشرفت در سلوک معنوی، تأکید خود را صرفاً بر انتشار کتاب بگذارد.

اصولاً در سلاسل اصیل صوفیه در امر تصوّف و سلوک، توجّه به یاد خدا و انجام دستورات شریعتی و طریقتی اهمیّت زیادتری دارد و تأکید به مصاحبت طریقتی است تا خواندن حتّی کتاب عرفانی و شرکت در مسابقهٔ کتاب سال یا مسابقه کتابخوانی؛ به‌همین دلیل می‌بینید که کتاب‌های کلاسیک صوفیه عمدتاً از جانب خود صوفیه چاپ نشده‌اند و بنابراین کتاب‌هایشان بیشتر حالت رفع حوائج معنوی پیروان را دارد و مانند تذکره است و البتّه گاه هم برای رفع شبهات می‌باشد.

شاید در اینجا بهتر باشد که به‌طور اجمالی و کلّی آثار صوفیه را به لحاظ انتشار آنها در زمانهٔ خود از لحاظ موضوعی تقسیم‌بندی کنیم، گرچه هر تقسیم‌بندی کلّی چندان دقیق نیست:

دستهٔ اوّل این آثار دربارهٔ آداب و مراسم و اوراد و تعالیم سلسله است.

دستهٔ دوم به نوعی تاریخی است؛ یعنی یا تذکرهٔ عرفا است یا دربارهٔ تاریخچهٔ سلسلهٔ عرفانی خاصّی است و یا دربارهٔ یکی از بزرگان سلسله.

دستهٔ سوم آثاری است مثل تفسیر بعضی آیات یا احادیث یا سخنرانی‌هایی که به‌مناسبت ایام مذهبی ایراد شده‌اند.

دستهٔ چهارم آثار دانشگاهی هستند؛ مثل تصحیح و احیای بعضی متون عرفانی یا فرهنگنامه‌های اصطلاحات صوفیه.

دسته پنجم دواوین و مجموعه‌های شعر و منتخبات آثار بزرگان عرفان یا بزرگان سلاسل است.

دستهٔ ششم دفاعیه‌هایی هستند که بر لزوم معنویت و عرفان تأکید دارند مثل تأثیر عرفان بر سلامت جان و یا به‌ندرت رفع اتّهامات وارده می‌باشد.

به‌نظر نمی‌آید که هیچ‌یک از این موضوعات خطرناک باشند یا منجر به ظهور افکار خلاف اسلام یا مخالف با نظام حکومتی (البتّه اگر نظام حکومتی بخواهد دینی‌بودن را در تمام ابعادش لحاظ کند) یا ردّ ضروریّات دین بشوند. درجایی که کتاب‌های شبه عرفانی وارداتی از قبیل آثار کارلوس کاستاندا که همهٔ آنها ترجمه شده و توسّط ناشرین مختلف به کرّات چاپ می‌شود و کتاب‌های کریشنا مورتی رقیب ندارد و بعضاً به چاپ هفتم و هشتم رسیده و بازار کتاب‌های هیپنوتیزم و یوگا و ذِن و... گرم است، چه جای محدودیت کتاب‌های عرفانی است که از شجرهٔ مبارکهٔ اسلام تغذیه شده و میوه داده است. و در اینجا جای بسی تأسّف است که با تنگ‌نظری آنچه خود داریم از بیگانه تمنّا کنیم.

حتّی اگر فرض کنیم که یک کتاب هم پر از مطالب خلاف باشد، با این بحران اقتصادی که فروش کتاب دارد، مگر یک کتاب به دست چند نفر می‌تواند برسد؟ گیریم که کتاب به دست همه برسد، دعوت اسلامی باید با منطق و بیّنه و به طریق احسن باشد نه با تحمیق و تهدید و زور. مگر ما در دعوی خود شک داریم که می‌ترسیم با تلنگری بنایمان فروریخته شود؟ مگر کتاب‌های علیه تصوّف که خصوصاً در چند سال اخیر به حمایت بعضی بخش‌های پنهان دولتی مملکت چاپ می‌شود، نظر مخالف تصوّف را به حدّکافی انتشار نمی‌دهد و همه را به یک

چوب نمی‌راند که بیم انتشار آثار صوفیه را داریم؟ اگر ما خود را محقّ می‌دانیم، طالب حقیقت، درست را از نادرست و سره را از ناسره تمییز می‌دهد.

اصولاً در کشوری که با حدود ۶۰ میلیون جمعیت، تیراژ چاپ کتابش نهایتاً ۳۰۰۰ جلد است و تازه، فروش ۳۰۰۰ جلد کتاب حدوداً سه سال و بلکه بیشتر به طول می‌انجامد، مطمئناً هیچ‌گاه این کتاب‌ها خطرناک نخواهد بود. از طرف دیگر کتاب‌های صوفیه بنابر تفکر خاصّشان علی‌الاصول توزیع عمومی ندارند و اکثراً کسانی که تعلّق خاطر به تصوّف دارند، طالب آن می‌باشند. این مطلب نیاز به تحقیق گسترده‌ای ندارد و با یک مراجعهٔ گذرا به کتابفروشی‌های مقابل دانشگاه تهران هم معلوم می‌شود. به‌علاوه در روزگاری که به‌آسانی کتاب‌های مختلف را می‌توان از طرق غیرقانونی تهیه کرد، و یا کتابهای ممنوعه در ایران را به‌آسانی در خارج از کشور به‌چاپ رساند، یا در شبکه‌های اینترنتی منتشر نمود؛ ممنوع کردن و محدودیت قائل شدن چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

ما حتّی اگر به ارزیابی کیفی کتب عرفانی هم بپردازیم و بگوییم بسیاری از آنها کتاب‌هایی بیهوده‌اند و دربارهٔ خرافیات و مطالب لغوند، در بدترین شرایط از کتاب‌های کاستاندا و کریشنامورتی که نامربوط‌تر نیستند. البتّه وقتی که کتاب‌های اصیل ــ در هر موضوعی که باشد فرقی نمی‌کند ــ به هر دلیل امکان انتشار نمی‌یابد، کتاب‌های تقلّبی رواج پیدا می‌کند. و روزبروز در دسترس مردم خصوصاً جوانان قرار می‌گیرد و خدای ناکرده به جایی می‌رسد که به دست خود تیشه به ریشهٔ درختی مبارک زده و علف‌های هرزه را رشد داده‌ایم.

در انتها به طرح این سؤال می‌رسیم که ترس و بیم از چاپ کتب صوفیه از بابت چیست؟ ممکن است بعضی سیاسیون غافل از حقیقت فرهنگ و تفکّر اسلامی بگویند: ترس آن می‌رود که چاپ این قبیل کتب، موجب ترویج تصوّف

وگرایش مردم به آن گردد. درحالی که همان‌طور که گفتیم تصوّف حقیقی ماهیتاً چنان است که حاجتی به تبلیغ ندارد. طالب راه با خواندن کتاب، اهل راه نمی‌شود. خوب است کتب تذکره عرفا را بخوانیم و ببینیم که به ندرت دیده شده ــ و شاید هم اصولاً دیده نشده باشد ــ که کسی با خواندن متون عرفانی، سالک راه حق شده باشد. انگیزهٔ اصلی سلوک، دردمند و طالب راه خدا بودن است که مولانا گوید:

فهم و خاطر تیزکردن نیست راه　　جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه

هرچند که اصولاً خود این فکر، غلط است که چون چاپ کتاب‌هایی موجب گرایش مردم به افکار تازه و مذاهب گوناگون می‌گردد باید منع شود. اگر این‌طور باشد که باید اصلاً کتابی در مورد ادیان مختلف و ملل و نحل چاپ نکرد تا کسی به آنها گرایش پیدا نکند. تازه ما از کجا می‌دانیم که فقط تفسیر شخص ما از اسلام درست است؟ در تاریخ اسلام انواع تفکّرات؛ اعم از فلسفی و کلامی و فقهی و عرفانی مجال رشد یافته‌اند و هیچ‌کدام مانع دیگری نبوده است. اگر منظور، منع آثار صوفیه به‌طور کلّی باشد که از مهم‌ترین زیان‌هایش این است که باید از چاپ بخش اعظم ادبیات فارسی یعنی آثاری از قبیل مثنوی مولانا و گلستان و بوستان سعدی و غزلیّات حافظ که آکنده از معارف صوفیه است، ممانعت کنیم. اگر مراد آثار صوفیانه معاصر است که باید بدانیم از حیث ماده و مفاهیم، میان معارف مکتوب عرفانی فرقی نیست و آن دردمندی که با خواندن کتاب مثنوی مولوی، تمایل عرفانی می‌یابد با خواندن آثار عارفان معاصر هم، چنین حالی را خواهد یافت. مگر اینکه مثنوی را دیگر چاپ نکنیم.

حقیقت آن است که همه‌چیز خصوصاً مقولات فرهنگی را نمی‌توان مولود و تابع سیاست دانست و همه‌چیز را با نگرش سیاست‌زدگی تفسیر و تعریف کرد؛ مخصوصاً از جانب انقلابی که مدّعی است اساساً انقلاب فرهنگی است، این امر

نادرست است. اهل تفکّر و فرهنگ اسلامی باید دربارهٔ آثار صوفیه بیاندیشند و تصمیم بگیرند.

حکایت حال ما، ضرب‌المثلی است که می‌گوید خانه‌ات را خوب محافظت کن تا همسایه‌ات را متهم به دزدی نکنی. ما سهواً و خدای ناکرده عمداً نتوانستیم به‌درستی از خانهٔ خود خوب محافظت‌کنیم و دیرزمانی است که دزد، بخشی از این خانه را زده است، حال مرتّب در پی یافتن دزدان واهی و چاره‌جویی‌هایی نامربوط هستیم. و متأسّفانه گاه کسانی را متّهم به دزدی می‌کنیم که درواقع مراقب و دلسوز این خانه هستند.

میشل والسان و طریقهٔ شاذلیّه

در شماره قبل *عرفان ایران* مقاله‌ای دربارهٔ میشل شوتکییویتز درج گردیده و در آن اشاره‌ای به میشل والسان استاد شوتکییویتز شده بود.[1] والسان در سفری که جناب حاج سلطان‌حسین تابنده (رضاعلیشاه) همراه با پدر بزرگوار خویش، جناب حاج شیخ محمّدحسن صالح‌علیشاه، در سال **۱۳۳۳** شمسی برای معالجه به ژنو می‌روند، از ایشان تقاضای تشرّف به طریقهٔ نعمت‌اللّهی می‌کند. شرح این ماجرا را جناب رضاعلیشاه در سفرنامهٔ خویش به ژنو به‌نام *از گناباد به‌ژنو*[2] همراه با شرحی دربارهٔ طریقهٔ شاذلیّه ذکر کرده‌اند که در اینجا عیناً نقل می‌شود:

***

---

۱. شوتکییویتز در کتاب مشهورش خاتم اولیا چندین بار به تجلیل از استادش والسان نام می‌برد. از جمله در یک جا می‌گوید: «او چهل سال پیش مرا به کشف اهمّیت مفهوم ″وراثت″ در تعلیم ابن‌عربی در باب ″ولایت″ ر اهنمایی کرد. او (والسان) خودش چیزی دربارهٔ این موضوع ننوشت امّا همان چند صفحه‌ای که در وصف ″حقیقت عیسوی″ یکی از اولیای معاصر مسلمان به‌نام شیخ احمد العلوی که در سال ۱۹۳٤ درگذشت... کافی بود». (ص ۸۲، خاتم‌الاولیا)، در انتهای مقدّمهٔ کتاب (ص ۱۵ و ١٦) نیز می‌گوید: «در اینجا باید مراتب قدردانی خود را با آنکه امید ندارم جبران کنم، باید به میشل والسان ابراز کنم. او بود که چهل سال قبل مرا با آثار ابن‌عربی آشنا کرد. دانش او نسبت به ابن‌عربی، هم جامع و هم عمیق بود. او بود که مرا یاری کرد که در فهم ابن‌عربی دست و پایی بزنم. هم او بود که کمک کرد تا من بتوانم وجوه اصلی زندگی‌نامهٔ ابن‌عربی را دریابم. لذا قدردانی و تشکّر من قبل از همه و مقدّم بر همه به یاد و خاطرهٔ اوست». نویسندهٔ کتاب عارفی از الجزایر (مارتین لینگز، ترجمهٔ نصرالله پورجوادی، چاپ اوّل، تهران، ۱۳٦۰، صص ۲۳۷ ـ ۲۳۵) نیز از میشل‌والسان یاد می‌کند.

۲. تهران، ۱۳٤۷، صص ۱۵۸ ـ ۱۸۹.

«ساعت هشت بعدازظهر، طبق وعدۀ قبلی که با آقای شیخ مصطفی رئیس فرقۀ شاذلیّه در پاریس نموده بودیم، برای صرف شام و آشنایی با برادران مذهبی ایشان به‌خانقاه آنان رفتیم. شیخ مصطفی، اصلاً اهل رومانی و نام اصلی او والسان[1] است؛ قبلاً مسیحی بوده و ابتدای جنگ دوم جهانی، در سفارت رومانی در پاریس بوده و بعداً همانجا متوقّف شده، موقعی که در پاریس بوده اسلام آورده و به‌طریقۀ صوفیۀ شاذلیۀ واردگردیده است و علاقۀ زیادی به‌مذهب خود داشت. او توسّط رنه گنون فرانسوی، که قبلاً اسلام آورده و طریقۀ شاذلیّه را اختیارکرده بود و شیخ عبدالواحد یحیی نامیده می‌شد، اسلام آورد، و به‌طریقۀ شاذلیّه واردگردید و شیخ مصطفی نامیده شد و به‌واسطۀ ارتباط و آشنایی با شیخ عبدالواحد و رفتن به‌مصر، عربی نیز می‌دانست و نگارنده بیشتر با عربی با ایشان سخن می‌گفتم؛ مقداری ازفتوحات مکّیه شیخ محیی‌الدّین را نیز ترجمه کرده است، و پس از شیخ عبدالواحد در پاریس، به‌دعوت و جمع پیروان، مشغول شده و در حدود چهل نفر زن و مرد پیرو داردکه همه اهل پاریس بوده و اسلام آورده و بعداً توسّط او وارد فرقۀ شاذلیّه شده‌اند.

علّت آشنایی شیخ مصطفی با ما آن بودکه از یک سال قبل، آقای حسین‌علی مصداقی که در پاریس بودند با ایشان و بعضی پیروانشان آشنایی پیداکرده و از حالات آنها و شوق و جذبه‌ای که در بعض آنها وجود داشت شرحی به‌نگارنده نوشته و بسیار ستوده بودند، و در مکتوب خود اضافه‌کرده بودندکه چند نفر از آنان در هتل به اتاق ایشان آمده و عکس پدر بزرگوارم را دیده و اشتیاق وافر به‌زیارت ایشان پیداکرده‌اند، و خود شیخ هم اظهارکردکه طریقۀ نعمت‌اللّهیه امّ‌السلاسل است و علاقۀ تامّ خود را به ایشان ذکرکرده، نگارنده هم در پاسخ

1. Valsan

ایشان از طرف حضرت آقای والد و خود، به‌شیخ مصطفی سلام رساندم. آقای مصداقی که به ایشان اظهار کرده بودند، به‌شوق آمده و گفته بودند من نهایت افتخار خود می‌دانم که ایشان یاد از من کرده‌اند و چقدر میل دارم که اجازه بدهند من به‌ایران بروم و ایشان را زیارت کنم، و خوب است شما اجازه حرکت مرا بگیرید. ایشان به‌نگارنده نوشته و من حضور پدر بزرگوارم عرض کردم، فرمودند: حرکت ایشان مانعی ندارد، ولی گمان نمی‌رود وسایل مهیّا شود. اتّفاقاً ایشان هم نتوانستند حرکت کنند تا اینکه قضیّهٔ کسالت پدر بزرگوارم پیش آمد و مسافرت ژنو اتّفاق افتاد، و چون به‌سمع شیخ مصطفی و پیروان او رسید، همه از آنجا به‌وسیلهٔ نامه احوال‌پرسی کرده و دعا برای شفای ایشان نموده و خواهش کرده بودند که پس از بهبودی، مسافرتی به‌پاریس نمایند. آقای مصداقی به آنان گفته بودند که پس از رفع کسالت برای دیدن مسجد مسلمین قصد پاریس دارند، لذا آنها بانهایت اشتیاق، انتظار زیارت ایشان را در پاریس داشتند و چند مرتبه به‌وسیلهٔ تلفن و نامه احوال‌پرسی کرده و تاریخ حرکت را استفسار نمودند، و چون مدّت آن طولانی شد، اجازه خواستند که به ژنو بیایند و ایشان اجازه نفرمودند، تا آن‌که دو سه روز قبل از حرکت ما به‌پاریس اطّلاع داده شد که ایشان به‌واسطهٔ ادامهٔ کسالت و اجازه‌ندادن طبیب، از مسافرت پاریس و سایر نقاط اروپا منصرف و مستقیماً قصد تهران را دارند، لذا شیخ مصطفی فوراً برای گرفتن گذرنامهٔ سوئیس مشغول اقدام شده و با آنکه با اشکالاتی مواجه شده بود بالاخره موفّق به‌دریافت گذرنامه و گرفتن ویزا شده و عصر همان روز که ما عازم پاریس بودیم ایشان به بیمارستان ژنو به‌آقای مصداقی تلفن کردند که من بلیت راه‌آهن گرفته‌ام و امشب عازم ژنو هستم. آقای مصداقی اظهار کردند که امشب ما عازم پاریس هستیم و شما از حرکت منصرف شوید، لذا ایشان از حرکت آن شب منصرف شده

و موقع ورود ما به‌پاریس، برای استقبال آمده و تا هتل همراه بودند. روز بعد هم برای ملاقات آمده و خواهش کردند که در خانقاه ایشان منزل کنیم، و اظهار کردند که ما همین چند روزه، این محل را برای پذیرایی از والد ماجد شما و ملازمین ایشان تهیّه کرده‌ایم و اکنون شما باید همین‌جا بیایید. ولی نگارنده نپذیرفتم. سپس ایشان خواهش کردند که برای صرف شام نزد ایشان برویم و ضمناً اجازه خواستند که چون تذکره و بلیت گرفته‌اند همان‌شب را برای ملاقات حضرت والد به‌ژنو حرکت کنند، ما نیز تقاضای ایشان را برای رفتن به خانقاه ایشان پذیرفته و قرار شد برای ساعت هشت که تقریباً سه ربع به غروب است نزد ایشان برویم، لذا پس از گردش که نمودیم به اتّفاق آقای مصداقی و سکرتر (دفتردار) ایشان به خانقاه شیخ مصطفی رفتیم و چند نفر از پیروان ایشان که همه، حال خوشی داشتند در آنجا حاضر بودند، مخصوصاً یکی از آنان شیخ عبدالرّحمن نام، حال جذبه بر او غلبه داشت و غالباً در حال مراقبه و ذکر بود و مشاهداتی هم از او نقل می‌کردند و اشتیاق زیادی به زیارت پدر بزرگوارم داشت و از نخستین وهله که عکس ایشان را زیارت کرده بود علاقه و محبّت خاصّی پیدا کرده بود. در آن شب چند نفر در آنجا جمع بودند و چند نفر از زن‌هایی هم که در رشتهٔ شاذلیّه وارد شده بودند و به آنها فقیرات (جمع فقیره) می‌گفتند برای طبخ و خدمت، حضور داشتند و همه بانهایت ادب و خضوع و تواضع خدمت می‌کردند.

معمولِ پیروان ایشان این بود که در خارج، به لباس معمول عموم بودند و موقعی که به خانقاه برای اجتماع و عبادت می‌آمدند، پیراهن بلند عربی مانند پوشیده و عمّامهٔ کوچکی به‌سر بسته، دور هم می‌نشستند. زن‌ها هم در خارج به‌لباس معمول زنان آنجا ملبّس بوده، ولی در خانقاه پیراهن بلندی که تمام بدن را می‌پوشاند به‌تن نموده و سر و گردن و موی را هم می‌پوشانیدند و فقط گِردی

صورت پیدا بود و مراقب بودند که تمام مواضع زینت پوشیده باشد.

موقعی که ما وارد شدیم شیخ مصطفی و پیروان ایشان احترام زیاد نموده و خوشامد گفتند. نگارنده از این‌که موفّق به ملاقات آنان شدیم و از نزدیک آشنایی پیدا نموده‌ایم اظهار خوش‌وقتی کردم، سپس از شیخ عبدالرّحمن که حالت جذبه و گریه بر او غالب شده و بی‌خودگردیده بود، پرسیدم که: چند مدّت است در رشتهٔ سلوک وارد شده‌اید؟ گفت: دو سه سال است. شیخ مصطفی اظهار کرد که خوب است دستور و پندی به اینها بدهید که آن را به کار بندند و عمل کنند. گفتم: دستور فقر و تصوّف همان است که بزرگان دین اسلام فرموده‌اند و عرفا به‌پیروی پیشوای بزرگوار اسلام افتخار می‌کنند و می‌گویند کمال در آن است که جمع بین ظاهر و باطن شود و احکام شریعت با مراتب سلوک توأم باشد و شما هم جدّیت کنید که پیروان، جامع بین شریعت و طریقت باشند و دنیا و آخرت را با هم جمع کنند؛ یعنی طبق مثل معروف ”دست به کار و دل با یار“ باشند، به‌ظاهر مشغول کار دنیا و در معنی متوجّه حق باشند. فقر و تصوّف مخالف کار دنیا نیست و پیغمبر اسلام گوشه‌نشینی و ترک دنیا را منع فرموده است. در مراتب سلوک و بروز حال نیز باید کوشش کرد که آنچه در مراتب روحی مشاهده می‌شود، بر خضوع و خشوع و مسکنت بیفزاید و نیازمندی بیشتر شود، و باید مراقب بود که غرور و عجب پیدا نشود که موجب هدرشدن و از بین رفتن اعمال و مساعی، و بزرگترین مانع راه سلوک است.

در این بین اطّلاع دادند که شام حاضر است، لذا حرکت کرده، به اتاق دیگر که متّصل بدان بود رفتیم. در یک طرف اتاق میزگردی که در حدود چهل سانتیمتر ارتفاع آن بود گذاشته بودند، پس از شستن دست، دور آن میز نشستیم و یک میز گرد دیگری هم در طرف دیگر اتاق گذاشته شده بود و زن‌ها جداگانه،

دورتر نشستند. در بین غذا پرسیدم: آیا مسلمین در پاریس گوشت‌فروشی و ذبح جداگانه دارند یا نه؟ گفتند: در نزدیک مسجد مسلمین دو گوشت‌فروشی اسلامی است. شیخ مصطفی پرسید: منظور چیست؟ گفتم: چون در مذهب شیعه، خوردن ذبیحه کفّار جایز نیست. شیخ مصطفی که در مذهب، طبق رویّهٔ اساتید خود "مالکی" بود گفت: پس در مذهب ما جایز است. گفتم: در میان اهل سنّت هم اختلاف است ولی همان‌طور که گفتید، قول مشهور در اهل سنّت جواز است، ولی در میان شیعه قول مشهور قریب به‌اتّفاق منع است.

گفت: پس چه می‌گویید دربارهٔ آیهٔ شریفه «طَعامُ الَّذینَ اُوتُوا الْکِتابَ حِلٌّ لَکُمْ وَ طَعامُکُمْ حلّ لَهُمْ»[1] گفتم: منظور از طعام مطبوخ است، و به‌اضافه، این آیه مخصّص است به آیهٔ شریفه «فَکُلُوا مِمّا ذُکِرَ اسْمُ اللهِ عَلَیْهِ»[2] و مفهوم مخالف آن نیز تصریح شده «وَ لا تَأْکُلُوا مِمّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللهِ عَلَیْهِ»[3] و چون ما نمی‌دانیم که آیا آنها در موقع ذبح نام خدا می‌برند یا نه، ازینرو باید از آن پرهیز کنیم. ایشان سکوت اختیار کردند.

سپس چون عقیدهٔ آنها را مخالف با عقیدهٔ شیعه در این باب دیدم، پرسیدم که گوشتی که طبخ نموده‌اید از کجا تهیّه شده؟ گفت: از قصاب اسلامی و شما با نهایت اطمینان میل کنید. پس از صرف شام که در حدود ساعت نه و ربع بود، اوّل مغرب شده و در اتاق دیگر مهیّای نماز شدیم. شیخ مصطفی اصرار داشت که نگارنده جلو بایستم و نماز بخوانم، ولی من قبول نکردم و گفتم: شما بخوانید، بالاخره ایشان جلو ایستاده شروع کردند. نگارنده و رفقا هم درکنار جمعیّت، به‌ظاهر اقتدا کرده که آنها گمان اتّحاد و یگانگی برده و علاقه کاملی به ما دارند، و چون در یکی از مراکز مسیحیّت نام اسلام را می‌برند و دعوت به اسلام می‌کنند، دلتنگ

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۵: طعام اهل کتاب برای شما حلال است و طعام شما نیز بر آنها حلال است....

۲. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۸: از ذبحی که نام خدا بر آن یاد شده است بخورید.

۳. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۲۱: از ذبحی که نام خدا بر آن یاد نشده است مخورید....

نشده و گمان تفرقه و اختلاف در وهلهٔ اوّل نبرند و زن‌ها هم در پشت سر مردها اقتدا کردند.

رشتهٔ طریقت شیخ مصطفی

پس از فراغت از نماز نشستیم و نگارنده، رشتهٔ طریقت ایشان را که به کجا منتهی می‌شود سؤال نمودم. ایشان گفتند: من خدمت شیخ عبدالواحد یحیی رسیده‌ام، سپس شرح‌حال شیخ را به‌طور خلاصه بیان کرد که شیخ عبدالواحد اهل فرانسه و از یک خانوادهٔ مسیحی متولّد شده (۱۵ نوامبر ۱۸۸۶) و نام اصلی او رنه گنون است، و بعداً به‌واسطهٔ آشنایی با شیخ عبدالرّحمن علیش‌مصری، فرزند محمّدعلیش کبیر که از مشایخ شاذلیّه بود، رغبت به دین اسلام نمود، و در سال ۱۹۱۲ توسّط شیخ علیش اسلام را پذیرفت و در طریقت شاذلیّه وارد گردید و شیخ عبدالواحد یحیی نامیده شد، و از آن روز به‌بعد علاقهٔ زیادی به اسلام و تصوّف اظهار می‌داشت و مقالات بسیاری در آن باب در مجلّات نوشت و کتبی هم تألیف نمود، و چندی در دانشگاه الجزایر استاد فلسفه بود، سپس برای تتبّع در کتب تصوّف اسلامی و ارتباط با فرق تصوّف، در سال ۱۹۳۰ به‌قاهره مسافرت و در همان‌جا قصد توقّف نمود و انزوا و گوشه‌نشینی اختیار کرد، تا آنکه در سال ۱۹۵۱ وفات نمود.

شیخ عبدالواحد یحیی پس از شیخ عبدالرّحمن علیش دعوت به‌طریقهٔ شاذلیّه می‌نمود، و شیخ عبدالرّحمن هم پس از شیخ محمّد علیش کبیر که از بزرگان شاذلیّه بود و در سال ۱۲۱۸ قمری متولّد شده و در سال ۱۲۹۹ در مصر وفات یافت، و مفتی و مدرس «مالکی» نیز در مصر بود، دعوی جانشینی داشت و پس از شیخ‌محمّد علیش اختلافاتی در سلسله وجود داشت و شیخ عبدالواحد هم با شیخ

خود، اختلاف پیداکرد و او را ابطال نمود.

گفتم: پس شما که دعوی بستگی به شیخ عبدالواحد دارید چگونه آن را تصحیح می‌کنید، درصورتی که می‌گویید شیخ شما مردود واقع شد؟ گفت: موقعی که به من اجازه داد مردود نبود و اجازهٔ او صحیح بود. گفتم: اکنون شما ادّعای جانشینی او را می‌کنید درصورتی که او را ردکرده‌اند. گفتند: چون اجازه من قبل از آن بوده اشکالی ندارد. نگارنده دیدم ایشان کاملاً وارد و مطلع نیستند و ممکن است موجب ضعف و فتور عقیده پیروان ایشان شود و خللی به دیانت آنها وارد آید، ازین‌رو زیادتر تعقیب نکردم. ساعت یازده با اظهار تشکّر از پذیرایی آنان خداحافظی نمودم. شیخ مصطفی اظهار کرد که چون ویزا گرفته و بلیت راه‌آهن هم تهیّه کرده‌ام اجازه می‌خواهم که همین امشب برای ژنو حرکت کنم، ولی بعداً نیز باید اوقات مفصّلی با شما بوده و استفاده بریم. نگارنده تشکّر نموده و گفتم: حرکت شما خیلی خوب است، و سپس خداحافظی کرده بیرون آمدیم.

سلسلهٔ شاذلیّه

سلسلهٔ شاذلیّه به شیخ ابوالحسن علی بن عبدالله بن عبدالجبّار شریف حسنی، که ساکن اسکندریّه بود منسوب است، و شاذل با دال مهمله و ذال معجمه، هر دو ذکر شده و از بلاد آفریقا است و شیخ در اسکندریه ساکن بوده و جمع بسیاری پیروی او می‌نمودند و ارادت به او می‌ورزیدند، وکراماتی هم به او نسبت می‌دادند. وفاتش طبق آنچه در مرآةالجنان ذکرشده و یافعی از او نقل کرده، در سال ٦٥٦ ــ که مستعصم عباسی نیز در آن سال به‌دست هلاکوخان کشته شد ــ واقع شده و درنفحات‌الانس می‌نویسد که در سال ٦٥٤ در موقعی که برای زیارت خانه خدا و مکّه معظّمه می‌رفت، در صحرایی که آب شور داشت وفات کرد، و چون او

را در آنجا دفن کردند، از برکت وجود او آن آب شیرین شد.

شیخ ابوالحسن شاذلی، از معاصرین شیخ جلیل‌القدر، شیخ صالح بربری (قطب سلسله علیهٔ معروفیّه) بوده، و جانشین او شیخ عبدالسّلام بن مشیش بود و مشیش بر وزن فعیل با دو شین معجّمه می‌باشد و ابن مشیش جانشین شیخ عبدالرّحمن مدنی[1] زیات، و او به یک طریقهٔ منتسب به شیخ عمادالدّین ابوصالح بغدادی، و او به‌قطب بزرگوار، شعیب بن حسین ابومدین منتسب بوده، ولی صحّت این رشته معلوم نیست، و از طریق دیگر شیخ عبدالرّحمن جانشین شیخ تُقی الدّین فُقِیر (کلمهٔ تُقی و فُقیر هر دو به‌وزن تصغیر است) و او خلیفهٔ شیخ فخرالدّین، و او از نورالدّین ابوالحسن علی اجازه داشته، و او از شیخ تاج‌الدّین، و او از شیخ شمس‌الدّین محمّد سیواسی، و او از شیخ ابومحمّد سعید، و او از شیخ سعد، و او از شیخ سعید قزوینی، و او خود را به‌جابر بن عبدالله انصاری منتسب دانسته و جابر را نیز از طرف مولی‌الموالی، علی بن ابی‌طالب(ع)، مجاز دانسته و او را دومین اقطاب و نخستین قطب را، حضرت مولی(ع) گفته‌اند.

خلفای شیخ ابوالحسن هم چند رشته شده‌اند ازین قرار: شاگرد و خلیفهٔ او شیخ ابوالعبّاس مُرسی (اهل مُرسیه به‌ضمّ میم از شهرهای اسپانیا) بود که در اسکندریّه سکونت داشته و کرامات بسیاری بدو نسبت می‌دهند و اکنون قبر او در اسکندریّه، زیارتگاه اهالی آنجاست و مسجدی هم در آرامگاه او به‌نام جامع ابی‌العبّاس می‌باشد و نگارنده به‌زیارت آن مسجد رفته‌ام. جانشین ابی‌العبّاس، شیخ نجم‌الدّین عبدالله بن علی بن محمّد اصفهانی بود که از معاصرین شیخ بزرگوار قطب سلسلهٔ معروفیّه، عبدالله یافعی ــ مرشد و راهنمای حضرت شاه نعمت‌الله

---

۱. رشتهٔ انتساب این سلسله، بیشتر از روی کرسی‌نامه، که جدّ امجد مرحوم حاج ملّاعلی نورعلیشاه ثانی تهیّه نموده‌اند ذکر شده و ایشان علاوه‌بر تتبّع کتب، در سفر سیاحت خود، با تمام سلاسل ارتباط پیدا کرده و رشتهٔ اجازت آنها را ضبط نموده‌اند، و نیز شیخ ابوالحسن پیش از شیخ عبدالسّلام درک خدمت شیخ ابوعبدالله محمّد بن خرازم نمود و او از شیخ محمّد صالح، درک فیض کرد و او خدمت شیخ ابومدین رسیده بود.

ولیّ ــ بوده و شیخ عبدالله قبلاً به‌شیخ نجم‌الدّین ارادت داشته و از طرف او مجاز گردیده و بعداً به سلسلهٔ معروفیّه گرویده است و رشتهٔ شاذلیّه در این‌جا به شیخ عبدالله یافعی منتهی می‌شود.

طریقهٔ دیگر: خلیفهٔ شیخ شاذلی، شیخ تاج‌الدّین احمد بن عطاءالله اسکندری و جانشین او امام علی وفیّ، و بعد از او شیخ یحیی القادری، و پس از او شیخ احمد بن عقبه، بعداً شیخ احمد، سپس شیخ ابراهیم، بعد شیخ علی، بعد شیخ عبدالرّحمن، بعد شیخ شریف حسنی مغربی، و شیخ محمّد علیش کبیر، بعد از آنها دعوی پیشوایی شاذلیّه نمود، ولی شاذلیّه شام، پیشوای دیگری داشتند.

طریقهٔ دیگر که بعضی ذکر کرده‌اند: شیخ ابوعبدالله مرسی، جانشین شیخ شاذلی، و خلیفهٔ او شیخ احمد عطاءالله و پس از او شیخ شهاب‌الدّین احمد، بعداً شیخ محمّد بن دائم و بعد از او شیخ ابراهیم بن ناصرالدّین و پس از او پسرش شیخ احمد و بعد از او شیخ حسن شاذلی و بعد، شیخ سیّد خلیل بن عبدالله، بعد شیخ سیّد یوسف بن یعقوب، بعد شیخ سیّد عمر کرمانی، بعد شیخ عبدالرّحمن مجذوب، بعد شیخ محمّد مشرقی، بعد شیخ عبدالکریم فلّاحی، بعد از او شیخ ابوالقاسم سقایی، بعد شیخ محمّد منار، بعداً شیخ علی عربانی، بعد از او شیخ درویش محمّدرضا، بعد شیخ سیّد مصطفی غوثی، بعد شیخ عبدالکریم، بعد شیخ سیّد مصطفی آهی، بعد شیخ عبدالله ابوالحد، بعد شیخ حسین بدرالدّین، بعد شیخ محمّد رسمی، بعد شیخ عبدالقادر.

آن‌طور که از سیاق مطلب معلوم می‌شود، انتساب رشتهٔ اجازهٔ سلسله به‌طور قطع معلوم نیست و خدشه‌هایی در بین موجود است و حتّی با آنکه خود شیخ ابوالحسن شاذلی از بزرگان معروف بوده و در بسیاری از کتب، هم حالات او مشروحاً نوشته شده و کراماتی هم نسبت داده‌اند؛ به‌طوری که در حاشیهٔ

طرائق‌الحقایق از مرآة‌الجنان نقل شده: «شیخ تاج‌الدّین عطاءالله گفته که: از شیخ سؤال شد شیخ شما کیست؟ فرمود: پیش ازین به شیخ عبدالسّلام بن مشیش بستگی داشتم ولی اکنون به کسی انتساب ندارم و در ده دریا غوطه‌ورم، پنج از میان آدمیان، که محمّد(ص) و علی(ع) و فاطمه و حسن و حسین(ع) باشند و پنج از عالم روح، که جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و روح باشند.»

هرچند ممکن است این عبارت را بر زمان بعد از وفات ابن مشیش حمل کرد و اشاره دانست به اینکه اکنون ارتباط مستقیم من با شیخی زنده نیست؛ یعنی خودْ راهنما و شیخ مطاع سلسله هستم، ولی ارتباط قسمت اخیر به‌تصریح شیخ مصطفی، مخدوش و قابل ایراد است، مگر آنکه بگوییم آنها اجازه را مناط نمی‌دانند، درصورتی که این‌طور هم نیست.

...

ملاقات مجدّد شاذلیّه

شب یکشنبه بعد از نماز مغرب و عشاء، طبق قراری که قبلاً با آقای شیخ عبدالرّحمن گذاشته بودیم، برای اینکه با همهٔ رفقای ایشان ملاقات کنیم، به‌خانقاه ایشان رفتیم. شیخ مصطفی همان‌طور که قبلاً ذکر کردیم شب پنجشنبه پس از آنکه ما از خانقاه ایشان آمدیم، با خط آهن برای ملاقات پدر بزرگوارم به ژنو رفتند و طبق تلفن قبلی که آقای مصداقی از پاریس نموده بودند، در آنجا محلّی در یکی از پانسیون‌های نزدیک برای ایشان تهیّه شده بود، و صبح که وارد ژنو شده بودند، مستقیم به بیمارستان رفته و در آنجا خدمت حضرت آقای والد بوده، و تقاضاهایی برای کسب فیض از حضور ایشان نموده بودند و حتّی اجازه خواسته بودند که بعضی پیروان خود را که علاقهٔ زیادی برای زیارت ایشان دارند به‌ژنو

بیایند. ایشان فرموده بودند: چون آنها گرفتاری و کار دارند حرکت نکنند و به‌خود ایشان هم فرموده بودند: چون فلانی در پاریس است و علاقه به ملاقات شما هم دارد اگر مایل باشید زود حرکت کنید تا او را مجدّد هم ملاقات کنید و یا آنکه به او اطّلاع دهیم که زودتر برگردد.

ایشان سؤالاتی نموده و جواب شنیده بودند و در آن دو روزه توقّف، تماماً در حضور حضرت والد بوده و سؤالات مذهبی و عرفانی نمودند؛ از جمله راجع به‌مراتب سلوک سؤال کرد، جواب فرموده بودند که: مراتب و درجات سلوک به اختلاف حالات سلّاک فرق می‌کند، چنانکه در اخبار بزرگان دین نیز شماره عوالم به اختلاف ذکر شده و برای سالک مناط و اصل، سلوک است نه اطّلاع علمی، و یک فرق عرفان و حکمت نیز همین است؛ زیرا عرفا معتقدند که باید مراتب و عوالم را به‌سلوک فهمید و عملاً پی برد و آن را دید؛ ولی حکما فقط به‌لفظ و بیان که ناشی از حدّسیات خودشان است یا از کلمات بزرگان گرفته‌اند اکتفا نموده‌اند.

سپس اظهار علاقه نموده که در رشتهٔ سلوک طریقه نعمت‌اللّهیه وارد و خدمت ایشان راهیابی شود و همین‌طور پیروان او هم راهیابی شوند، ولی حضرت ایشان، به‌واسطهٔ کسالت، و اینکه او بیشتر هم در مطلب خود باید تحقیق کند، به‌وقت و محلّ دیگر موکول فرموده و تذکّر فرموده بودند که با نگارنده نیز ملاقات نمایند. لذا ایشان هم تصمیم به حرکت گرفته و از طرف حضرت والد، برای ایشان بلیت هواپیما تهیّه و شب شنبه با هواپیما حرکت کردند، صبح شنبه برای ملاقات ما آمده بودند، ولی ما بیرون رفته بودیم. بعدازظهر مجدّد آمده و شرح مسافرت ژنو را بیان نمودند و از اینکه شب بنا شده است مجدّد به‌خانقاه ایشان برویم اظهار خوشوقتی کردند و خواهش نمودند برای شام بدان‌جا برویم

ولی نگارنده نپذیرفته و به‌بعد از شام موکول نمودم.

در حدود ساعت ده، پس از ادای فریضه و صرف شام، برای ملاقات ایشان رفتیم. موقعی که وارد شدیم، ایشان نشسته و پیروان هم جلوی ایشان حلقه زده و مشغول خواندن ادعیه و اذکار به‌حالت اجتماع بودند، و از جمله سورهٔ فاتحه و صلوات را تکرار می‌کردند. ازین‌رو ما نشسته و متوجّه خود بودیم و به گفته‌های آنان گوش می‌دادیم.

پس از یک ربع ساعت ذکر آنها تمام شد، سپس به ما خوشامد گفتند و محبّت نمودند، نگارنده تشکّر نموده و سپس پرسیدم: شما ذکر لسانی دارید یا قلبی؟ گفتند: ذکر قلبی هم داریم، ولی در مجامع خود به‌ذکر لسانی خیلی اهمیّت می‌دهیم و غالباً در موقع اجتماع به ذکر لسانی اشتغال داریم. نگارنده گفتم: البتّه ذکر لسانی هم خوب است، ولی ذکر قلبی مهم‌تر است؛ زیرا موجب جمع خیال می‌شود و تفرقه را از بین می‌برد و اگر عبادات و اذکار قالبیّه بدون ذکر قلبی و توجّه باشد، اثری ندارد که رسیده است «لا صلوة الاّ بحضور القلب»[1] که دلالت دارد بر اینکه اساس، حضور قلب است.

سپس آقای شیخ مصطفی، شرح مسافرت خود را به‌ژنو و علاقه‌ای که به ورود در رشتهٔ نعمت‌اللّهیه دارد اظهار نمود و خواهش کرد و اظهار اشتیاق به این امر کرد. نگارنده چون دیدم که نامبرده از مبانی سلوک و فقر اطّلاع ندارد، مجدّداً از رشتهٔ سلسله او و اجازه‌اش سؤال نموده و ایشان جواب دادند. نگارنده گفتم: اساس تصوّف و طریقت، آن است که دخالت در امور دیانت بدون اجازه از شخص مجاز، جایز نیست، و باید رشتهٔ اجازه متّصل باشد تا به‌بزرگان دین و پیغمبر(ص) برسد، و نظریّات شما با معتقدات سلسلهٔ نعمت‌اللّهیه فرق دارد. او گفت: من تمام دستورات را می‌پذیرم و از آنچه به من گفته شده و معتقدات من

---

۱. نماز بدون حضور قلب نمی‌شود.

بوده صرف‌نظر می‌کنم. نگارنده گفتم: برای شما، ورود در این امر خیلی مشکل است و بهتر این است که همان طریقی را که دارید تعقیب کنید و پیروان را به توجّه و یاد خدا و مراقبت در ادامه شرع مقدّس دستور دهید. گفت: من فقط به‌همین منظور به ژنو رفته‌ام و از آنجا هم مرا به اینجا مراجعه داده‌اند و اگر دراین‌جا تقاضای ما پذیرفته نشود، مجبوریم همهٔ ما به‌ژنو برویم. گفتم: فعلاً چون وقت کافی نداریم و جهات دیگری نیز ایجاب می‌کند، بهتر آن است که فعلاً شما منصرف شوید. گفتند: پس تکلیف ما چیست؟ گفتم: همان رویّهٔ سابق را ادامه دهید و مراقبت از پیروان بکنید و آنها را در یاد خدا و اطاعت اوامر و نواهی شریعت مقدّسه کمک نمایید.

پیروان ایشان هم از مذاکرات نگارنده، مختصری فهمیدند که نظریّات ما با روش ایشان قدری موافق نیست، ولی نگارنده برای آنکه نام اسلام و تصوّف که در یکی از مراکز مسیحیّت، میان آنها ظاهر شده بلندتر شود، پیروان را ترغیب و تشویق نمودم که بیش از پیش بر مراقبت و یاد خدا و اوراد و اذکار و مواظبت در احکام اسلام بیفزایند و از آقای شیخ مصطفی اطاعت کنند، و مجالس فقری خود را مرتّب تشکیل دهند و همه در آنجا حاضر شوند و به‌یاد خدا مشغول باشند و غفلت نکنند که سرمایهٔ همهٔ عبادات همان است. پس از مذاکرات مفصّلی در این باب با اظهار امتنان از محبّت آقایان خداحافظی کرده بیرون آمدیم.»

شرح احوال داوود طائی

صوفی قرن دوم هجری

حسن مهدی‌پور

حیات علمی

ابوسلیمان داوود بن نُصَیر طائی کوفی، محدّث و صوفی زاهد قرن دوم هجری، در کوفه دیده به‌جهان گشود. با آنکه در برخی از منابع اصلیّت وی را از خراسان ذکر کرده‌اند،[1] با این حال دلیل انتساب وی به طائی، منتسب‌بودن وی به قبیله "طی" ــ قبیله‌ای از کهلال قحطانیه عرب ــ یاد شده که در یمن و هم‌چنین سایر سرزمین‌های اسلامی سکونت داشته و پراکنده بوده‌اند.[2] اجداد داوود طائی در زمان خلافت عمر و پس از فتح ایران، صاحب ملکی شده بودند که وقتی به داوود به ارث رسید، او ثلثش را به چهارصد درهم فروخت و در آن به حیات زاهدانه‌اش مشغول شد.[3]

در منابع گوناگون تاریخی و تذکره‌ها ذکر چندانی از دوران کودکی، جوانی و خانواده‌اش نیامده است، امّا نقل شده که وی جهت تحصیل و فراگیری علوم دینی به بغداد عزیمت کرد و در آنجا دوران حیات علمی خویش را سپری نمود. وی در بغداد نزد اساتید آن زمان علی‌الخصوص ابوحنیفه، به اخذ علم فقه، کلام و استماعِ حدیث، اقدام نمود. داوود توانسته بود جایگاه ویژه و برجسته‌ای را در بین

---

۱. کاشانی، مصباح الهدایه، ۳۸۲؛ زرکلی، الاعلام، ۳۳۵؛ ناجی معروف، عروةالعلما، ۱۰۷.

۲. ابن قتیبه، المعارف، ۵۱۵؛ ابن سعد، الطبقات، ۳۶۷؛ ناجی معروف، همانجا.

۳. ناجی معروف، همانجا.

اصحاب و شاگردان ابوحنیفه کسب نماید؛ به‌نحوی که در فقه، کلام، قرآن، سنّت، حدیث، نحو، شعر و حتّی در باب امور مربوط به حیات اجتماعی و احوال عامّه، صاحب‌نظر و از عالمان زمان خویش گردید و حتّی ظاهراً صاحب آثاری نیز بوده است.[1] هم‌چنین نام وی را در زمرهٔ محدّثان ثقه که از تابعین اخذ حدیث کرده بودند، آورده‌اند. از راویان و محدّثانی که داوود در نزد آنها به استماع و روایت حدیث اقدام نموده است، می‌توان از حبیب بن ابی عمره، عبدالله بن عمی، اسماعیل بن ابی خالد و الاعمش نام برد و در ضمن خود او نیز محدّثانی را تربیت کرده بود که از خود وی به روایت حدیث پرداخته بودند که می‌توان از ابن عینیه، ابن ادریس، مصعب بی المقدام، اسماعیل بن علیه یاد کرد.[2] امّا با تمام این اوصاف، داوود طائی از علم روی برتافته و به زهد و انزوا و عبادت و خلوت گرایید؛ به گونه‌ای که حتّی کتاب‌های خود را در فرات ریخت و از آن پس به‌عنوان یک صوفی زاهد اشتهار یافت. وی حتّی شهر بغداد که حیات علمی‌اش را در آنجا سپری کرده بود را ترک نموده و به شهر کوفه، محلّ تولّد خود، باز می‌گردد و تا پایان عمر، زندگی زاهدانه را برای خود برمی‌گزیند.[3]

حیات صوفیانه

در باب اینکه چگونه داوود به زهد و خلوت گرایید، چند روایت ذکر شده است. در یکی از آن روایات اسباب توبه و خلوت‌گزینی او را این‌گونه نقل

---

۱. ابن قتیبه، همانجا؛ ابن سعد، همانجا؛ صیمری، اخبار ابی‌حنیفه، ۱۰۹؛ بغدادی، تاریخ بغداد، ۸ / ۳٤۸ ـ ۳٤۹؛ ابن خلّکان، وفیات الاعیان، ۲ / ۲٥۹ ـ ۲٦۰؛ کاشانی، همانجا.

۲. رازی، الجرح و التعدیل، ۳ / ٤۲٦؛ ابونعیم، حلیةالاولیاء، ۷ / ۳٦۱؛ بغدادی، همان، ۳٤۷؛ المزی، تهذیب الکمال، ٤٥٥؛ ذهبی، المعین، ٦۰؛ همو، سیر اعلام، ٤۲۲ ـ ٤۲۳.

۳. ابونعیم، همان، ۷ / ۳۳٦ و ۳٤۱؛ صیمری، همانجا؛ بغدادی، همان، ۸ / ۳٤۸ ـ ۳٤۹؛ شافعی، طبقات الفقهاء، ۱۳٥؛ ابن خلّکان، همانجا؛ کاشانی، همانجا؛ ذهبی، سیر اعلام، همانجا؛ شعرانی، طبقات الکبری، ۷٦.

کرده‌اند: روزی وی هنگام عبور از قبرستانی، صدای نوحهٔ زنی را بر سر قبری شنید که این شعر را زمزمه می‌کرد:

«بای خد بک نبدی البلی   وای عینیک اذا سالا»

یعنی کدامین رویت بود که خاک آن را بپوسانید (پوسیدگی و تباهی در کدام یک از دوگونه تو پدید آمد) و کدام چشمت بود که نخست بریخت؟ شنیدن نوحه این زن سبب دگرگون‌شدن حال داوود شد و از آن پس به زهد و عبادت روی آورد و از دنیا و خلق کناره گرفت.[1]

در روایتی دیگر علّت زهدگرایی او را چنین آورده‌اند: وی که از شاگردان ابوحنیفه بوده و از محضر او کسب علم می‌نمود، روزی با این سؤال ابوحنیفه مواجه گشت که «یا ابا سلیمان، علم جمع کردی؟ داوود گفت: دیگر چه باقی مانده است؟ ابوحنیفه در جواب گفت: عمل» و این تذکّر ابوحنیفه در او تأثیر عمیقی برجای گذاشت؛ به‌طوری‌که سبب شد تا داوود به انزوا و خلوت روی آورده و از مجالست و مصاحبت با خلق روی برتابد و با آنکه بسیار مشتاق در پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسائل دیگران و اهل بحث و گفتگو بوده است، سکوت اختیار نموده و پرسش سؤال‌کنندگان را بی‌پاسخ گذاشت.[2]

ابوعلی دقّاق نیز سبب توبه وی را این‌گونه ذکر کرده است: او روزی در بغداد در حال راه رفتن بود که همان زمان حمید طوسی در پشت سر وی در حال حرکت بود و دیگران داوود را از مسیر راه طوسی کنار زدند. وی به حمید نگریست و سپس گفت: «اف بر این دنیا که حمید بر تو سابق است» و پس از آن، در خانهٔ خویش به عبادت و مجاهده پرداخت و گوشه‌گیری اختیار نمود.[3]

---

۱. دینوری، عیون الاخبار، ۳۰۲؛ کلاباذی، التعرف، ۲۷؛ قشیری، رسالهٔ قشریه، ۳۵؛ عطّار، تذکرةالاولیاء، ۲۰۰.

۲. کلاباذی، همانجا؛ ابونعیم، همانجا؛ صیمری؛ همان، ۱۱۴؛ ابن‌جوزی، صفةالصفوة، ٦.

۳. قشیری، همانجا.

زمانی هم‌که از خود وی دلیل اعتزال و زهد را سؤال کردند، در جواب گفت: «همانا من قلب‌ها را غافل و زبان‌ها را هماهنگ و متّحد، و اراده‌ها را مختلف و در پیروی از هواهای نفسانی و تحت تأثیر دنیا دیدم. پس بیشترین سلامت و عافیت در اعتزال بود.»[۱] این تجربه‌ها و احوال درونی، موجب انقلاب روحی عمیقی در داوودگشت و نوعی بی‌قراری را در حال او ایجادکرد؛ به‌گونه‌ای که عطّار در تذکرة‌الاولیا در شرح حال او نقل‌کرده است که وقتی ابوحنیفه او را با این احوال منقلب دیده بود، از حال او جویا شد. وی در جوابْ بیان‌کرد که دلش از دنیا سرد گشته و چیزی در او پدید آمده که راه بدان نمی‌داند و در هیچ کتاب معنی آن را نیافته و به هیچ فتوایی درنمی‌یابد؛ که با شنیدن حال او، امام ابوحنیفه به او توصیه کرد که از خلق روی برگرداند و معتکف شده و خلوت و انزواگزیند. امّا پس از مدّتی ابوحنیفه به سراغ وی رفته و به او متذکّر شد که خاموشی، به پناه‌گرفتن در خانه و سکوت پیشه‌کردن نیست بلکه باید به میان خلق رفت و سخنان آنها را شنید و آنگاه صبوری به خرج داده و سکوت اختیارکرد که وی به توصیهٔ ابوحنیفه عمل‌کرده و به میان خلق رفت، امّا هیچ نمی‌گفت و پاسخ سؤالاتشان را نمی‌داد و سپس به‌سوی حبیب راعی رفت تا به شاگردی وی در راه طریقت‌گام نهد و پس از آن، عزلت و انزوا اختیار نموده و از خلق دوری جست[۲].

البتّه درست است که ابوحنیفه استاد داوود طائی در فقه و کلام بوده، امّا در طریقت، داوود را مرید حبیب راعی دانسته‌اند. جامی در این‌باره می‌گوید: مراد از او حبیب عجمی است، امّا ذهبی با این قول مخالف است؛ زیرا معتقد است نه داوود برای دیدار او به بصره ــ محلّ زندگی حبیب عجمی ــ رفته و نه حبیب

---

۱. صیمری، همان، ۱۱۳.

۲. عطّار، همان، ۲۰۰ ـ ۲۰۱.

عجمی به کوفه آمده تا داوود با وی ملاقات داشته باشد.

هجویری، داوود را از محقّقان متصوّفه دانسته و ملبّس به صوف شدن داوود را بفرمودهٔ محمّد بن علی ترمذی می‌داند، امّا ابن بطوطه آن را به‌دست حسن بصری ذکر کرده است. هم‌چنین وی را از اقران فضیل، ابراهیم ادهم و معروف کرخی که او را از شاگردان داوود نیز دانسته‌اند، یاد کرده‌اند. خود وی نیز در تصوّف به مقام شیخی رسیده بود و به تربیت مریدان بسیاری می‌پرداخت.[۱]

در مهم‌ترین منابعی که در آنها به نقل اقوال و شرح احوال و حوادث و وقایع زندگی و حیات صوفیانه و زاهدانه وی اشاره کرده‌اند، می‌توان از: حلیة‌الاولیاء ابونعیم، اخبار ابی‌حنیفه و اصحابه صیمری، تاریخ بغدادی، صفوة الصّفوة ابن جوزی و تذکرة‌الاولیاء عطّار یاد کرد. در همهٔ تذکره‌ها و آثار تاریخی، او را یکی از بزرگان صوفیه قرن دوم دانسته‌اند که در کنار صوفیانی چون فضیل عیاض و ابراهیم ادهم و معروف کرخی، تصوّفی را بنا ساخته که از آن به‌عنوان مراحل آغازین تحوّل تاریخ تصوّف یاد شده است.

بارزترین وجه تصوّف زاهدانهٔ داوود طائی را می‌توان چشم بستن بر دنیا و مظاهر آن دانست. وی دنیاگریزی را در واقع نخستین مرحلهٔ تقوا برشمرده است؛ زیرا رضایت به دنیا را به‌معنای روی گرداندن از آخرت و عدم توجّه به دین و خدا می‌دانست. به‌همین دلیل بر ترک دنیا و مظاهر دنیاگرایی تأکید می‌نمود. در اهمیّت این نگاه بدبینانه نسبت به دنیا در نظر داوود طائی، همان بس که در توصیه به کسی که از او تقاضای پند و اندرزی کرده بود گفت: «دنیا را روزهٔ خود قرار بده و افطارت را مرگ خود بدان».[۲]

---

۱. سلّمی، طبقات الصوفیه، ۷۵؛ هجویری، کشف المحجوب، ۵۱ و ۱۱۴؛ کاشانی، همانجا؛ عطّار، همان، ۲۰۰؛ ذهبی، همان، ۴۲۵؛ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ۲۱۲؛ جامی، نفحات الانس، ۴۱.

۲. جاحظ، البیان والتبیین، ۱۷۰؛ ابونعیم، همان، ۷ / ۳۴۳؛ بغدادی، همان؛ ۸ / ۳۵۱.

عطّار نقل کرده است که وی خانهٔ بزرگی داشته و در آن اتاق‌های بسیاری بوده است. او هر بار در یکی از اتاق‌ها تا زمان تخریب و فرسودگی کامل آنها اقامت می‌نمود و سپس به اتاق دیگری نقل مکان می‌کرد و تا پایان عمرش به‌همین منوال گذرانید؛ بدون آنکه درصدد تعمیر آنها برآید. وقتی از وی سؤال شد که چرا به عمارت خانهات اقدام نمی‌نمایی؟ در جواب گفت: «مرا با خدای عهدی است که دنیا را آبادان نکنم».[1]

وی در میان سلامت دنیا و سلامت دین تعارض می‌دید، از این‌رو تا جایی به دنیا بسنده می‌نمود که دینش را با خطر و تهدید مواجه نمی‌ساخت. او معتقد بود که انسان می‌بایست به آن اندازه‌ای که دنیا به‌کار او آید در دنیا و برای آن بکوشد که درواقع مقام انسان را در دنیا همان می‌سازد؛ به همان‌گونه که جهد و کوشش انسان برای آخرت نیز باید چنین باشد.[2] هم‌چنین گفته است: «اهل قبور همانا از آنچه که از پیش فرستاده‌اند شادند و بر آنچه که برجای گذاشته‌اند پشیمان‌اند و اهل دنیا در نزاع و رقابت با آنچه بسر می‌برند که اهل قبور از آن پشیمان‌اند».[3] به مریدی نیز گفت: «اگر سلامت خواهی، سلامی بر دنیا کن به وداع و اگر کرامت خواهی، تکبیری بر آخرت گوی به تبرّک.»[4]

خداوند تمام غم‌ها و دل‌نگرانی‌ها را از دل او زدوده بود و تنها غم و دل‌نگرانی او، ادای حقِ بندگی خداوند بود و همین امر سبب شده بود تا حال حزن و قبض همواره بر او غلبه یابد؛ به گونه‌ای که خواب را از چشم وی ربوده، شهوات را در درونش کشته و لذّات را بر وی حرام ساخته بود. داوود خود را اسیر و زندانی

---

۱. ابن خلّکان، همان، ۲ / ۲۵۹؛ عطّار، همان، ۲۰۱.

۲. ابونعیم، همان، ۷ / ۳۵۳؛ صیمری، همان، ۱۱۵ و ۱۱۷؛ همان، ۳۵۳/۸؛ عطّار، همان، ۲۰۳.

۳. ابن جوزی، همان، ٦٦.

٤. عطّار، همانجا.

خدا می‌دانست و چنین غمی بود که باعث گشت که وی به مدّت بیست سال سرش را در شب به روی آسمان برنگرداند و به بیداری و شب زنده‌داری سپری سازد و این‌گونه در خلوت به راز و نیاز با حق بپردازد که «ای خداوند پاک و منزّه، شگفت‌انگیز است برای مخلوقات که چگونه به غیر تو انس می‌گیرند».[۱] آن‌قدر در حال ایستاده عبادت می‌نمود تا اینکه سست و ناتوان گشته و بر زمین می‌افتاد، و با همان‌حال، باز به عبادت خویش ادامه می‌داد تا درنهایت خاموش می‌گشت.[۲] و آن‌قدر همّ و غمش استغراق در یاد خدا بود که گویند برای آن‌که وقت خود را در یاد خدا ضایع نسازد، جهت قوت خویش، خرده نان را در ظرف آب می‌ریخت و آب را می‌نوشید و وقتی دلیل کارش را می‌پرسیدند، می‌گفت: «میان این و میان آن‌که خورم، پنجاه آیت از قرآن بر توان خواند، روزگار چرا ضایع کنم.»[۳]

به شدّت از مصاحبت و دیدار با مردم اجتناب می‌نمود و بیشتر، خلوت را ترجیح می‌داد؛ حتّی اگر کسی به سراغ وی ولو برای پرسیدن مسأله‌ای به در خانه‌اش می‌رفت، در را به روی او نمی‌گشود و نهایتاً اگر هم می‌خواست پاسخی به آنها بدهد، از پشت در به آنها جواب می‌داد، یا زمانی در مقام پاسخ برمی‌آمد که آنچه از او پرسیده می‌شد، از امور مربوط به دین بود؛ در غیر این‌صورت با تبسّمی سکوت اختیار می‌کرد. وی آن‌قدر از دیدار خلق برمی‌آشفت که حتّی زمانی‌که می‌خواست از خیابان عبور کند، راه‌های متروک و مهجور و خلوت و دور از جمعیّت را برمی‌گزید تا مبادا با خلق مواجهه یابد.[۴] به نیازمندان و فقیران به دیدهٔ احترام می‌نگریست و از آنچه که خود داشت به آنها صدقه می‌داد. و آن را

۱. دینوری، همان، ۲۹۲.

۲. دینوری، همان، ۲۹۱ ـ ۲۹۲؛ بغدادی، همانجا؛ ابن خلّکان، همان، ۲۶۱/۲؛ غزالی، کیمیای سعادت، ۲ / ۴۹۷؛ مناوی، الکواکب الدریة، ۱۰۴.

۳. غزالی، همانجا.

۴. غزالی، همان، ۲ / ۷۱؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن سالم، الجواهر المضیه، ۱۹۵؛ عطّار، همان، ۲۰۳؛ مناوی، همان، ۱۰۳.

ذخیره‌ای در نزد خدا می‌دانست. گرچه خویش اهل کسب و کار بوده (که عسقلانی لقب طائی را به شغل وی منتسب می‌داند) ولی از پذیرش هرگونه صدقه یا هدیه‌ای امتناع داشت؛ نقل شده است که زمانی هارون‌الرّشید وارد کوفه شد و دستور داد تا به گروهی از قاریان قرآن به هر کدام هزار درهم بدهند و داوود نیز جزو یکی از آنها بود، زمانی‌که فرستادگان هارون‌الرّشید به نزد وی رفته بودند تا آن مبلغ را به وی برسانند، وی نپذیرفت.[۱]

تصوّف داوود طائی را نیز می‌توان از نوع تصوّف زاهدانه مبتنی‌بر ریاضت و مجاهده با نفس دانست. زهد از نظر وی یعنی ترک آنچه‌که قدرت بر انجام آن وجود دارد، به‌همین دلیل به‌شدّت بر خود سخت می‌گرفت و در هر چیزی که در آن حظ و بهره‌ای از برای نفس او داشت ــ حتّی از امور حلال و مباح ــ ابا می‌نمود. خوراکش بسیار اندک و در بیشتر اوقات روزه بود.

وی غلبه بر نفس را، رهاکردن نفس از آنچه‌که دوست می‌دارد، و دور ساختن از آنچه‌که ارتباطی به آن ندارد برمی‌شمارد، که این غلبه از طریق چشم‌بستن بر رؤیت عالم و دورشدن از رؤیت آن تحقّق پیدا می‌کند که اوّلین باب و مرحلهٔ غلبه بر نفس می‌باشد؛ زیرا زمانی‌که رؤیت عالم از بین رود، نفس از تمام غم‌ها تهی می‌گردد. او به بندکشیدن نفس را راه رهایی از زندان دنیا و تحصیل سعادت اخروی می‌دانست. می‌توان گفت که وی هم‌چنین پیروی و تابعیّت از هواهای نفسانی را نوعی شرک می‌داند که در مقابل تابعیّت از خدا قرار گرفته است. زمانی‌که برای رفع بیماریش دارویی را خورده بود، به او گفته بودند که جهت آنکه فایدهٔ دارو ظاهر گردد، به بیرون از خانه‌اش برود، امّا پاسخ او این بود: «شرم دارم از آن‌که در قیامت خداوند از من بپرسد که چرا در جهت تعقیب هوای

---

۱. بغدادی، همان، ۳۵۲/۸؛ ابن خلّکان، همانجا؛ ابن جوزی، همانجا؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۷۶؛ عطّار، همانجا.

خود قدم برداشتی»[1] یا مثلاً روزی شخصی سبوی وی را زیر تابش شدید آفتاب دید، از او پرسید که چرا آن را در سایه قرار نمی‌دهد؟ در جواب گفت: «زمانی‌که در آنجا نهادم سایه بود، امّا حال شرم از خدا دارم که از سر نفس تنعّم کنم».[2]

یکی دیگر از حکایت‌های معروف دربارهٔ او این است که روزی میل به خوردن خرما در وی پیدا شد، امّا پس از آن به‌شدّت خود را مورد عقاب و سرزنش قرار داده و به تنبیه خود اقدام نمود و تا پایان عمر از خوردن خرما خود را محروم ساخت؛ شاید به‌همین دلیل بود که وی تا آخر عمر در حالت تجرّد به سر برد و تأهّل اختیار نکرد و میل و رغبت بدان را از قلب خود دور ساخته بود.[3]

از خصایص دیگر او زندگی مبتنی بر ساده‌زیستی و قناعت‌پیشگی بود. گویند که وی بیست سال پایانی عمرش را تنها با بیست دینار (و به‌قولی سیصد درهم) که از پدرش به ارث برده بود ــ هر سال به یک دینار ــ سپری کرد که بخشی از آن را هم صدقه می‌داد، تا زمانی‌که با آخرین دینار به ارث رسیده‌اش او را کفن نمودند.[4]

براساس روایتی دیگر گویند که وی چهارصد درهم از مادرش به ارث برده بود که به مدّت ۳۰ سال با آن به‌گذران زندگی و تهیهٔ قوت خویش می‌پرداخت، تا زمانی‌که به اتمام رسید و وی برای رفع مایحتاج خود به ناچار چوب‌های سقف خانه خویش را فروخت. وی معتقد بود که «به چیز اندک با حفظ سلامتی دینت رضایت بده، چه‌بسا قومی به زیاده‌خواهی به هلاکت دینشان رضایت دادند.»[5] در

---

۱. هجویری، همان، ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

۲. عطّار، همان، ۲۰۱ ـ ۲۰۲.

۳. ابونعیم، همان، ۷ / ۳۵۱؛ بغدادی، همان، ۳۵۰/۸؛ صیمری، همان، ۱۱۲؛ ابن خلّکان، همانجا؛ ابن جوزی، همان، ٦٥.

٤. ابونعیم، همان، ۷ / ۳٤۷؛ بغدادی، همان، ۸ / ۳٤۸.

٥. جاحظ، همانجا.

خانه‌ای که وی در آن می‌زیست، جز یک حصیر و یک زیرانداز و یک خشتی که سرش را بر آن نهد و تشتی که در آن نان پزد و ظرفی که در آن هم وضو سازد و هم تطهیر نماید و هم از آن بنوشد، چیز دیگری نبود و قوت وی نیز چیزی جز دو قرص نان به همراه آب و نمک نبود.[۱]

علاوه بر آنچه که در باب تصوّف زاهدانهٔ داوود طائی آمده است، می‌توان ویژگی دیگری را که سبب امتیاز تصوّف او از برخی زهّاد اوّلیه بود برشمرد، و آن این است که زهد خویش را به زهد ائمّه اتّصال داده بود و بر مقام ولایت ایشان تأکید داشت، و در شرح احوال او از ارتباط‌اش با امام جعفر صادق(ع) نیز یاد شده است و اینکه وی از ایشان طلب پند و نصیحت می‌کرد؛ زیرا آنها را افضل خلق خدا دانسته و مشورت با ایشان را واجب می‌شمرد. از طرفی امام جعفر صادق نیز وی را زاهد زمانه خویش توصیف کرده است که این را شاید بتوان تأیید زهد و تصوّف او از مقام ولایت دانست.[۲]

بدین‌گونه داوود جزو صوفیان و زاهدان معروف اوّلیه قرار گرفت که می‌توان آنها را در تاریخ تصوّف اسلامی، در گروهی قرار داد که از حالت زهد اوّلیه قرن اوّل به سمت تصوّف آغازین قرن دوم سوق یافتند. داوود خود به‌عنوان اوّلین شیوخ متصوّفه، صاحب مریدان زیادی گشته و به تربیت آنها اقدام می‌نمود؛ گرچه شیوهٔ تربیت مریدان وی نه از طریق تعلیم و تعلّم علمی، بلکه از راه مراقبه و تربیت عملی و آنچه که در اعمال او به ظهور می‌رسید بود؛ که خود به‌عنوان روش تربیتی در صوفیان بعد از او ادامه یافت و توانست با شیوه‌اش میراثی را در تصوّف کوفه به‌جای گذارد. وی که از یک طرف به‌عنوان یکی از شیوخ صوفیهٔ

---

۱. دینوری، همانجا، ۲۹۲؛ ابونعیم، همان، ۳۴۶ ـ ۳۴۷؛ بغدادی، همان، ۳۴۸/۸؛ ابن جوزی، همان، ۶۵ ـ ۶۸؛ عسقلانی، همان، ۱۷۰.

۲. ابن جوزی، همان، ۶۴؛ شیبی، الصلة بین التصوّف والتشیّع، ۲۷۷.

کوفه و از طرفی هم از اقران فضیل و ابراهیم ادهم بود، به‌نحوی تصوّف صوفیان کوفه را به تصوّف صوفیان بغداد متّصل می‌ساخت.[۱]

داوود طائی در تصوّف صاحب چنان مقام و منزلتی شد که مورّخان، مؤلّفان و تذکره‌نویسان متصوّفه از او با تحسین و تمجید فراوان یاد کرده و او را هم در فقه و هم در تصوّف از عالم‌ترین و برجسته‌ترین فقها و صوفیان دانسته‌اند. آنچنان‌که به‌عنوان مثال، ابونعیم وی را فقیهی آگاه، صاحب بصیرتی ثابت‌قدم و عابدی گرسنگی‌کشیده توصیف نموده[۲] و معروف کرخی دنیا را به دیدگان داوود کمتر از پشه می‌دانسته[۳] و عطّار وی را از اکابر صوفیه و سیّدالقوم برشمرده،[۴] هم‌چنین ابن سالم نیز وی را امام الرّبّانی[۵] و تمیمی هم وی را امام، عالم، زاهد و از اصحاب برگزیدهٔ ائمّه[۶] معرّفی کرده است.

دربارهٔ قدر و منزلت داوود گفته‌اند که اگر داوود نسبت به اهل زمین سنجیده شود، وزین‌تر از همهٔ آنهاست[۷] یا آمده است که اگر او در امّت‌های گذشته می‌زیست، خداوند حکایت او را برای آیندگان بیان می‌نمود.[۸]

وی را صاحب کرامات و چشم بصیرت و آگاه به حقایق باطنی و غیبی هم دانسته‌اند. از جملهٔ آنها اینست که گویند در همسایگی او زنی تنها می‌زیست که کثیرالطّاعة بود. زمانی‌که او بر سر قبر وی حاضر گشت، در آن نوری عظیم،

---

۱. شیبی، همان، ۲۷٦ ـ ۲۷۷.

۲. ابونعیم، همان، ۳۲۵.

۳. هجویری، همان، ۱۳۷.

٤. عطّار، همان، ۲۰۰.

۵. ابن سالم، همان، ۱۹٤.

٦. تمیمی، الطبقات السنیه، ۲۳٤.

۷. ناجی معروف، همانجا.

۸. شافعی، همان، ۱۳؛ بغدادی، همان، ۳۵۳/۸.

بستری نرم و همنشینی عالی مشاهده نمود. پس با خود گفت که چگونه وی شایستهٔ چنین حالی گشت؟ تا اینکه منادی‌ای او را مورد خطاب قرار داد و گفت: «او در سجده‌هایش انیس ما بود و ما هم در تنهاییش مونس اوییم.»[۱]

سرانجام داوود در سنّ ٦٠ سالگی و در سال ١٦٥ (به روایت‌های دیگری سال ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣) هجری در کوفه درگذشت.[۲] در باب مرگ وی گویند که او ایّامی را در رنج و بیماری بسر برد. علّتش را این‌گونه نقل کرده‌اند که شبی به آیه‌ای از قرآن برخورد کرد که در آن ذکر "نار" رفته بود و آن‌قدر آن آیه را تکرار نمود تا اینکه در صبح بیمار گشت و پس از مدّتی که به سراغ وی رفتند، وی را مرده یافتند.[۳]

عطّار نقل می‌کند که مادر وی دربارهٔ حال وفات او گفته است: «همه شب نماز همی می‌کرد و در آن شب سر به سجده نهاد و برنداشت تا مرا دل‌مشغول شد، گفتم: ای پسر وقت نماز است. چون نگاه کردم وفات کرده بود».[۴]

هم‌چنین گویند که داود احتضار سختی داشته است و آن را دلیلی بر رضایت خدا از او دانسته‌اند؛ به این خاطر که رنج و عذاب دنیا کاهندهٔ رنج و عذاب اخروی است.[۵]

روایت شده است که در زمان مرگ او جمعیّت بسیاری جهت تشییع پیکرش حاضر شده بودند و ابن سمّاک بر سر آرامگاه وی زبان به تمجید و ستایش او و شرافت و کرامتی که خدا به وی ارزانی داشته گشوده و درباره‌اش بدین‌گونه سخن

---

١. طعمی، طبقات الکبری، ٢٨٦.

٢. شافعی، همان، ١٣٥؛ کلاباذی، همان، ٢٧؛ ابونعیم، بغدادی، همان، ٣٦١؛ همان، ٣٤٧/٨؛ ابن خلّکان، همان، ٢٦١/٢.

٣. ابونعیم، همان، ٧ / ٣٤٠؛ ابن جوزی، همان، ٦٩.

٤. عطّار، همان، ٢٠٤.

٥. ابن جوزی، همانجا؛ شیبی، همانجا.

گفته: «ای داوود، نفْست را به بندکشیدی قبل از آنکه به بندکشیده شود و به حساب آن رسیده‌ای قبل از آنکه مورد حساب قرار بگیرد و امروز پاداش آنچه راکه بدان امیدوار بوده‌ای و به‌خاطر آن عمل نموده‌ای را می‌بینی...» یا در خطاب به مردم گفته است: «همانا داوود به‌سوی آنچه‌که از آخرتش پیش فرستاده مشاهده کرده تا اینکه چشم قلب، چشم سر را کدر ساخت و حقیقتاً او به‌سوی آنچه‌که شما می‌نگرید نظر نمی‌کند و شما به‌سوی آنچه‌که وی می‌نگرد نظر نمی‌کنید و شما از او در تعجّب بسر می‌برید و او از شما در تعجّب است. و زمانی‌که شما را فریفته و مغرور می‌بیند که همانا دنیا عقول شما را تباه ساخته است و با حسّش قلب‌هایتان را میرانده است؛ او نسبت به شما احساس تنفّر و بیزاری می‌کند. و هرگاه من به‌سوی او نظر کردم، او را زنده‌ای در میان مردگان پنداشتم.»[1]

نقل شده در شبی که از دنیا رفت، از آسمان آوازی آمد که ای اهل زمین داوود طائی به حق رسید و حق ــ سبحانه و تعالی ــ از وی راضی است. بعد از آن به‌خوابش دیدند که داوود در هوا می‌پرید و می‌گفت: این ساعت از زندان خلاص یافتم. آن شخص بیامد تا خواب او بگوید، وفات کرده بود و از پس مرگ او از آسمان آوازی آمد که داوود به مقصود رسید ــ رحمه‌الله علیه.[2] و شخصی به نام جعفر بن تفیل گوید که داوود طائی را بعد از مرگش در خواب دیدم و به او گفتم: خیر آخرت را چگونه دیدی؟ گفت: خیر بسیاری در آن دیدم. گفتم: به‌سوی چه چیزی (روی آوردی؟) گفت: به خیر حمد خدا روی آوردم.[3]

مآخذ: ابن بطوطة ابوعبدالله، سفرنامه ابن بطوطة، ترجمهٔ محمّدعلی موحّد،

---

۱. دینوری، همان، ۳۱۵ ـ ۳۱٦؛ ابونعیم، همان، ۷ / ۳۳٦ ـ ۳۳۷؛ بغدادی، همان، ۸ / ۳٤۰ ـ ۳٤۱؛ اندلسی، العقد الفرید، ۱۹۵ ـ ۱۹٦.

۲. عطّار، همان، ۲۰٤ ـ ۲۰۵.

۳. ابن خلّکان، همان، ۲ / ۲٦۲ ـ ۲٦۳.

انتشارات آگاه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۰. ابن خلّکان، ابی عباس شمس‌الدّین، وفیات الاعیان، به‌کوشش دکتر احسان عباس، منشورات‌الشریف الرضی، جلد دوم، چاپ دوم، قم، ۱۳٦٤ ش. ابن سالم، محی‌الدّین ابی محمّد عبدالقادر، الجواهر المضیه، به‌کوشش دکتر عبدالفتاح محمّد الحلو، مطبعه عیسی بابی حلبی، چاپ دوم، ۱۳۹۸ هـ. / ۱۹۷۸ م. ابن سعد، محمّد، طبقات. ترجمهٔ محمود مهدوی، انتشارات فرهنگ و اندیشه، جلد ششم، چاپ اوّل، تهران ۱۳۷۹؛ ابونعیم، احمد بن عبدالله اصفهانی، حلیة‌الاولیا، دارالکتب العلمیه، جلد هفتم، چاپ اوّل، بیروت، ۱٤۰۹ هـ. / ۱۹۸۸ م. ابن قتیبه، المعارف، به‌کوشش دکتر تروت عکاشة، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم، قاهره، ۱۹٦۹ م. اندلسی، احمد بن محمّد بن عبد ربه، العقد الفرید، به‌کوشش عبدالمجید ترحینی، دارالکتب العلمیه، جلد سوم، چاپ سوم، بیروت، ۱٤۰۷ هـ. / ۱۹۸۷ م. انصاری، ابواسماعیل عبدالله، طبقات الصوفیه، به‌کوشش دکتر محمّد سرور مولائی، انتشارات توس. بغدادی، ابی‌بکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، دارالکتب العلمیه، جلد هشتم، بیروت. تمیمی، تقی‌الدّین بن عبدالقادر، الطبقات السّنیة، به‌کوشش عبدالفتاح محمّد الحلو، دارالرفاعی، جلد سوم، چاپ اوّل، ریاض، ۱٤۰۳ هـ. / ۱۹۸۳ م. جاحظ، ابی‌عثمان عمروبن بحر، البیان‌والتبیین، به‌کوشش عبدالسّلام محمّد هارون، مطبعة لجنة، چاپ اوّل، قاهره، ۱۳٦۸ هـ. / ۱۹٤۹ م. جامی، عبدالرّحمان احمد، نفحات‌الانس، به‌کوشش مهدی توحیدی‌پور، کتاب‌فروشی سعدی، چاپ دوم، تهران ۱۳٦٦ ش. ابن‌جوزی؛ جمال‌الدّین ابی الفرج، صفة‌الصفوة، به‌کوشش محمود فاخوری، دارالمعرفة، جلد سوم، چاپ دوم، بیروت، ۱۳۹۹ هـ. / ۱۹۷۹ م. دینوری، ابی محمّد عبدالله بن مسلم بن قتیبة، عیون الاخبار، دارالکتب العربی، جلد دوم، بیروت، ذهبی، محمّدبن احمد، المعین فی‌المحدثین، دارالفرقان، چاپ اوّل، عمان، ۱٤۰٤ هـ / ۱۹۸٤ م.

همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الأزئووط، مؤسسة الرسالة، جلد پنجم، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۲ هـ / ۱۹۸۲ م. رازی، ابی محمّد عبدالرّحمن بن ابی حاتم، الجرح والتعدیل، دار احیاء التراث العربی، جلد اوّل، چاپ اوّل، بیروت، ۱۳۷۱ هـ. / ۱۹۵۲ م. زرکلی، خیرالدّین، الاعلام، دارالعلم للملایین، جلد دوم، بیروت، سلّمی، ابی عبدالرّحمان محمّد بن حسین، طبقات الصوفیه. شافعی، ابی اسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، دارالوائد العربی، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۱ هـ. / ۱۹۸۱ م. شعرانی، عبدالوهاب، طبقات الکبری، جلد اوّل، المکتبة الشعبیة، جلد اوّل، قاهره، ۱۳۷۴ هـ / ۱۹۵۴ م. شیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوّف و التشیّع، دارالمعارف بمطو، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۶۹ م. صیمری، ابی عبدالله حسین بن علی، اخبار ابی حنیفه و اصحاب، به کوشش وزارت المعارف والتحقیقات الهندیه، المعارف الشرفیه، چاپ دوم، حیدرآباد، ۱۳۹۴ هـ. / ۱۹۷۴ م. طعمی، محی الدّین، الطبقات الکبری، المکتبة الثقافیة، جلد اوّل، چاپ اوّل، بیروت، ۱۴۱۴ هـ. / ۱۹۹۴ م. عسقلانی، شهاب الدّین احمد بن علی، تهذیب التهذیب، مطبعه مجلس مائدة المعارف النظامیه فی الهند، جلد سوم، چاپ اوّل، حیدرآباد، عطّار، ابی حامد محمّد بن ابی بکر، تذکرة الاولیا، چاپخانه محمّدعلی علمی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۶ ش. غزالی، ابوحامد امام محمّد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اوّل و دوم، تهران. قشیری، رسالهٔ قشیریه، ترجمهٔ بدیع الزّمان فروزانفر، تهران، ۱۳۷۴ ش. کاشانی، عزّالدّین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش عفّت کرباسی و دکتر محمّدرضا برزگر، انتشارات زوّار. کلابادی، ابوبکر محمّد، کتاب تعرّف، به کوشش دکتر محمّد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۱ ش. معروف، ناجی، عروبة العلماء. مناوی، عبدالرؤوف، الکواکب الدریة،

به کوشش محمود حسن، مکتبة الأزهر، جلد اوّل، ۱۳۵۷ هـ. / ۱۹۳۸ م. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، کشف‌المحجوب، بـه کـوشش ژوکـوفسکی، انتشارات طهوری، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۱ ش.

شیخ عبدالحلیم محمود[1]

فرشته سخایی ـ فاطمه غلام‌نژاد

شیخ عبدالحلیم محمود، فرزند شیخ محمود علی احمد، و از سلالهٔ پاک و مطهّر امام حسین(ع) در سال ۱۹۱۰م. در مصر دیده به‌جهان گشود. پدرش عالمی جلیل‌القدر و خوش‌نام و نسب، و مشهور به حُسنِ مشورت و صداقت در کلام بود؛ چنانکه مردم برای رفع حوایج و مشکلاتشان به او مراجعه می‌کردند. مادرش نیز از همان قوم و عشیرهٔ پدر، و از صفات کریمانهٔ آل پیامبر(ص) بهره‌مند بود.

عبدالحلیم محمود پیش از ورود به دانشگاه الازهر، به حفظ قرآن کریم و یادگیری دروس گوناگون مشغول شد. در سال ۱۹۲۳م. همراه پدر به قاهره رفت تا وارد الازهر شود. در آن زمان تدریس در مسجد انجام می‌شد؛ خود شیخ می‌گوید: مسجد رشتهٔ محکم پیوند میان زمان صدر اسلام با زمان امروز است.

وی حدود دو سال در آنجا مشغول تحصیل بود. پس از افتتاح دانشگاه

---

۱. مرجع اصلی این مقاله کتاب: شیخ الاسلام عبدالحلیم محمود سیرتُه و اعماله، تألیف دکتر رؤوف شلبی استاد دانشگاه‌های الازهر و قطر می‌باشد. این کتاب در سال ١٤٠٢ ق / ١٩٨٢ توسّط انتشارات دارالقلم در کویت به چاپ رسیده است. نویسندهٔ کتاب مذکور یکی از شاگردان شیخ بود که مدّت چهل سال نزد وی تلمّذ کرده است و در کتاب خود به جنبه‌های گوناگون شخصیّت استاد عبدالحلیم محمود پرداخته است.

زقازیق[1] به آنجا رفت و در سال ۱۹۲۸ م. از زقازیق بیرون آمده و به مسجد الازهر بازگشت. در همان سال‌ها به توصیهٔ پدر ازدواج کرد، امّا هم‌چنان به تحصیل علم مشغول بود. عبدالحلیم محمود برای ادامهٔ تحصیل به فرانسه رفت و در سال ۱۹۳۲ م. در دانشگاه سوربن، دروس جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و تطبیق ادیان را فرا‌گرفت.

شیخ دربارهٔ تحصیلات خود در فرانسه می‌گفت: در آنجا وارد دانشگاه شدم و به تحصیل جامعه‌شناسی و علم‌النّفس و اخلاق و تاریخ ادیان پرداختم، درحالی‌که در آن زمان این عقیده حاکم بود که این علوم چون در حوزهٔ جامعه‌شناسی مطرح است، نمی‌تواند با وحی الهی و ادیان آسمانی پیوندی داشته باشد. از طرف دیگر در دانشگاه‌های اروپا، علوم تجربی صرفاً به‌عنوان علم شناخته می‌شدند، و علومی نظیر اخلاق و جامعه‌شناسی دائماً در حال تغییر و تبدّل هستند و نیاز به تفسیر و توضیح دارند و به‌جهت اعتباری‌بودن آنها، نمی‌توان به تحصیل یا تدریس آنها پرداخت، امّا به لطف الهی موفّق به انجام این عمل شدم و با پایان این مرحله، وارد مرحلهٔ بعدی، یعنی دکترا، شدم و در تردید میان علوم تجربی و انسانی، به موضوع تصوّف اسلامی رهنمون شدم. البتّه این اتّفاقی نبود، بلکه توفیق و عنایتی از جانب خداوند متعال بود که هرگز قادر به شکرگزاری در برابر آن نیستم.[2]

هم‌چنین او رسالهٔ دکترای خود با موضوع تصوّف و دراست حارث بن اسد محاسبی را به اتمام رسانید و توانست بالاترین درجهٔ علمی را در فرانسه کسب کند. وی در سال ۱۹۴۰ م. به مصر بازگشت و پس از رجعت از فرانسه، به‌عنوان

---

1. Az-Zaqāzīq

۲. همان، ص ۲۵۲.

استاد در زمینه‌های متعدّد علمی در دانشگاه الازهر مشغول تدریس شد و در سال ۱۹٦٤ م. به سِمَت دبیر کلّ مجمع مطالعات اسلامی منصوب گشت. پس از آن، وزیر اوقاف و امور دانشگاه الازهر گردید و در سال ۱۹۷۳ م. به مقام ریاست دانشگاه الازهر برگزیده شد.

او در تمامی این مسؤولیّت‌ها، خدمات بسیاری انجام داد و در زمینه‌های متعدّد علمی، فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی تأثیرگذار بود. توجّه بسیارش به احکام و قوانین فقهی درکنار تجربه‌های عملی در زمینهٔ عرفان و تصوّف نیز بسیار حائز اهمیّت بود؛ به‌طوری‌که شیخ همواره درکنار مسائل و احکام اسلامی و اصلاحات اجتماعی، به تربیت و تزکیهٔ نفس بسیار تأکید داشت و در جلسات درس و سخنرانی‌ها و هم‌چنین در تألیفات خود، شاگردان و مخاطبان را به آن توصیه می‌کرد. شیخ عبدالحلیم سرانجام پس از سال‌ها تلاش در جهت تحصیل و تعلیم و مجاهده در راه بیداری مسلمانان و امّت اسلامی، در روز هفدهم اکتبر ۱۹۷۸ م. به جوار رحمت حق شتافت.

عبدالحلیم محمود از دو جهت استاد بود:

الف ـ جنبهٔ تعلیم، تألیف و پژوهش‌های علمی.

ب ـ جنبهٔ سلوک شخصی و تجربه‌های عملی و عرفانی.

الف ـ جنبه تعلیم، تألیف و پژوهش‌های علمی

شیخ مدّت ده سال به تدریس علم‌النّفس مشغول بود. در این سال‌ها، کتاب وازن الارواح را تألیف، و کتابی را در باب اخلاق، مشتمل بر دو فصل "اخلاق و فلاسفه" و "اخلاق در فلسفهٔ جدید" ترجمه کرد. هم‌چنین در سال ۱۹۵۱ م. در دانشگاه اصول دین، مشغول به تدریس فلسفه شد. او ــ به گفتهٔ خودش ــ در سال اوّل تدریس در این دانشگاه تألیفی نداشته، ولی در سال دوم سه اثر به‌جای گذارده

است:

۱.المنقذ من الضّلال امام غزالی با مقدّمهٔ مختصری در باب تصوّف.

۲. داستان حیّ بن یقظان با مقدّمه‌ای بر مؤلّف آن ـ ابن طفیل.

۳.فیلسوف مسلمان؛ شیخ عبدالاحد یحیی.

در دههٔ شصت قرن ۱۹ م. شرایط سیاسی ــ اجتماعی خاصّی بر مصر حاکم بود، که البتّه جامعهٔ اسلامی ــ عربی را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. در طیّ این دوره شیخ عبدالحلیم محمود که مقام استادی دانشگاه الازهر را دارا بود، تعلیمات خود را به موضوعات زیر معطوف کرد:

۱ ـ ناکامی و بی‌نتیجه بودن فلسفه و پایان دورهٔ کلام قدیم.

۲ ـ تعیین و تعریف جایگاه صحیح جامعهٔ اسلامی در عصر جدید.

۳ ـ دیدگاه اسلام دربارهٔ علم.

٤ ـ اسلام و سازماندهی جامعه.

٥ ـ معرفت و سلوک عملی.

ب ـ بُعد عملی و عرفانی شیخ

او نیز مانند عارفانی چون ابن عطاء ا... اسکندری و امام غزّالی، علمِ بدون عمل را کافی نمی‌دانست، بلکه عقیده داشت که انسان باید از هوای نفس، بدی و آزار دیگران دوری کرده تا به اخلاق الهی و امتثال به اوامر الهی دست یابد. بدین‌جهت باید نفس انسان کاملاً تصفیه و پاک شود تا به مقام قرب و مشاهده برسد. به عقیدهٔ شیخ برای رسیدن به این مقام، سالک باید واجد حالات زیر شود:

اوّل اخلاص، که بر دو قسم است: اخلاص صادقان، که برای اجر و پاداش است؛ و اخلاص صدّیقین، که در آن، وجود حق تعالی مقصود و مراد سالک است و از نظر شیخ، اخلاص حقیقی همین قسم اخیر است. دوم توبه؛ زیرا درب‌های

عذاب را بر انسان می‌بندد. سوم نیّت، که در حدیثی آمده هرکسی نیّتش درست باشد، عملش نیز صالح می‌شود. و چهارم طریق رسیدن به خداکه چهارده چیز است:

الف ـ ذکر؛ که مقدّمهٔ آن، عمل صالح و نتیجهٔ آن نور است.

ب ـ فکر؛ که مقدّمهٔ آن صبر و ثمرهٔ آن علم است.

ج ـ فقر؛ که مقدّمهٔ آن شکر و نتیجهٔ آن لذّت است.

د ـ حبّ؛ که مقدّمهٔ آن روی‌گردانی از شهوات دنیا و اهل لهو و لعب است و نتیجهٔ آن رسیدن به محبوب حقیقی یعنی حق تعالی است.

هـ ـ خلوت و عزلت؛ چنانکه در قرآن آمده است: فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ.[1] که ثمرهٔ آن برطرف‌شدن حجاب‌ها، نزول رحمت، تحقّق محبّت و لسان صدق است.

و ـ جهاد؛ برای آنکه ایمان انسان کامل شود.

ز ـ عبودیّت؛ به‌معنای امتثال اوامر الهی و اجتناب از نواهی و ترک شهوات.

ح ـ طاعات؛ که ثمرهٔ عبودیّت و بندگی است و خود نیز ثمراتی دارد.

ط ـ ذکر؛ چنانکه در قرآن آمده است: یا اَیُّهَا الَّذینَ آمنوا اذْکُرُوا اللهَ ذِکراً کثیراً.[2]

ی ـ ورع؛ که بهترین راه است و به‌سبب آن تمامی امور انسان خدایی می‌شود.

ک ـ زهد؛ به‌معنای فراغت قلب از هر آنچه غیر خداست.

ل ـ توکّل؛ به‌معنای فراموشی هرچه غیر خداست.

م ـ رضا؛ به‌معنای آنکه انسان به قضا و قدر الهی با مسرّت قلبی راضی باشد.

---

۱. سورهٔ مریم، آیهٔ ٤۹: پس از آنان و از آنچه به‌جز خدا می‌پرستیدند، دوری گزید....

۲. سورهٔ احزاب، آیهٔ ٤۱: ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید، خدا را فراوان یاد کنید.

ن ـ محبّت؛ که نتیجهٔ کرامت است و سبب می‌شود تا قلب محبّ، تنها به‌محبوب مشغول و از ماسویٰ فارغ گردد.[1]

فعّالیّت‌های دینی شیخ

شیخ عبدالحلیم محمود از سال ۱۹٦٤ م. در مجمع مطالعات اسلامی، با دکتر محمود حبّ‌الله مشغول به همکاری شد. پس از سفر او به مرکز اسلامی واشنگتن، شیخ، دبیر کلّی آن مجمع را به‌عهده گرفت و موانعی که دبیرخانه داشت، پشت‌سر گذاشت. از جمله کارهایی که در آن زمان انجام داد، به‌شرح ذیل می‌باشد:

۱ ـ چاپ مصحف قرآن کریم.

۲ ـ قانون‌گذاری برای مذاهب اربعه.

۳ ـ تصنیف سلسلهٔ تحقیقات اسلامی.

٤ ـ انتشار سلسله مطبوعات کنفرانس.

۵ ـ تألیف فرهنگ لغت برای سنّت نبوی.

٦ ـ اجرای طرح تفسیر قرآن کریم در حدّ متوسّط.

۷ ـ ارائهٔ برنامهٔ کار مرحله‌بندی شده برای کمیته‌های مجمع و کمیسیون‌ها.[2]

در سال ۱۹۷۲ م. نیز زمانی که شیخ، وزیر اوقاف و امور دانشگاه الازهر بود، تصمیم گرفت تا جایگاه و موقعیّت آن را بازگرداند. از جمله فعّالیّت‌های شیخ، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف ـ گسترش پژوهشکده‌های وابسته به الازهر.

ب ـ تطبیق دین اسلام بر احکام و قوانین فردی و اجتماعی.

---

۱. همان، صص ۲٤۰ ـ ۲٤٦.

۲. همان، صص ۲٦۹ ـ ۲۷٤.

ج ـ گسترش دانشکده‌های دانشگاه الازهر.

د ـ آماده‌سازی و تجهیز امّت اسلامی.

دکتر عبدالحلیم محمود در آوریل ۱۹۷۳ م. به مقام ریاست دانشگاه الازهر منصوب گردید و در این زمینه سه اقدام مهم انجام داد:

اوّل، بازگرداندن جایگاه الازهر، برتری آن و احیای موقوفات آن.

دوم، توسعه و گسترش پژوهشکده‌های وابسته به الازهر.

سوم، تطبیق دین اسلام بر احکام و قوانین حاکم بر جامعه که از همه مهم‌تر بود؛ که در این زمینه ابتدا موضوعات قانونی و احکام اسلامی را برای مسؤولان دولتی ارسال نمود و سپس احکام عمومی مشترکی را نظیر احکام سرقت، شرب خمر و غیره... و درنهایت نیز احکامی را پیرامون امور شخصی افراد مثل ازدواج، طلاق، عقود، تعدّد زوجات وضع نمود؛ و این مهم از آن جهت بود که وی علاوه‌بر توجّه به مسألهٔ تصوّف و اصلاح درونی خود، مفتی اعظم الازهر نیز بود و سعی وافر بر آن داشت که جامعهٔ اسلامی از لحاظ فردی و اجتماعی، به‌کمال فقهی و اخلاقی دست یابد.[۱]

وی با هدف رشد و پرورش اخلاقی مردم، کارهای عمده‌ای انجام داد؛ از آن جمله: تشکیل پژوهشکده‌های متعدّد وابسته به الازهر که بالغ بر هزار مؤسّسه بود تا در این موضوع، تحقیق و مطالعه نمایند؛ و از طرف دیگر پخش و اجرای برنامه‌هایی در راستای این هدف در مصر؛ و نهایتاً چاپ و نشر کتب و مقالات متعدّد در این زمینه؛ البتّه فعّالیّت‌های سیاسی نیز از جمله کارهایی بود که شیخ انجام می‌داد و هدف وی از این‌گونه فعّالیّت‌ها آمادگی و تجهیز امّت اسلامی بود. او همواره خواستار اتّحاد و یکپارچگی امّت اسلامی در این عصر بود و به احیای

---

۱. همان، صص ۳۰۹ـ ۳۱۲.

حقوق مشروعهٔ مردم فلسطین تأکید می‌ورزید.

شیخ برای نشان‌دادن انحرافات پیدا شده در تعالیم مسیحیّت با استفاده از کتابی به‌نام مسیحیّت: پیدایش و تحوّل آن، اثر شارن جینی، رئیس گروه ادیان دانشگاه فرانسه، به تألیف و نگارش پرداخت. محتوای این کتاب دربارهٔ آن است که حضرت عیسی(ع) خود ادّعا نکرد که مسیح موعود است، بلکه حواریّون دین او را تغییر دادند و برای رسیدن به مقصود خود، بندهٔ خدا را به فرزند خدا تفسیر کردند و دین حضرت عیسی(ع) را لغو و بی‌اعتبار ساختند، و اناجیل نیز نوشتهٔ کاتبان است و نمی‌توان آنها را به مسیح نسبت داد.

شیخ در طیّ حیات خود، دربارهٔ اولیاء الهی، تحقیق و پژوهش و در تنهایی به آنها فکر و در سخنرانی‌هایش از آنان یاد می‌کرد. از جمله کسانی که در مورد آنها به‌صورت خاص تألیفاتی انجام داد، می‌توان به: حارث بن اسد محاسبی، ابوحامد غزالی، ابوالحسن شاذلی، علی زین‌العابدین، سهل تستری، سفیان ثوری، احمد دردیر، سیّد احمد بدوی، فضیل عیّاض، ذوالنّون مصری، بِشرِ بن حارث، ابومدین غوث، ابایزید بسطامی و دیگران اشاره نمود. وی به اهل تصوّف زمان خود نیز علاقه‌مند بود، و همواره تلاش می‌کرد تا آنها را ملاقات و اکرام نماید؛ هرچند برخی به‌منزلهٔ شاگرد وی بودند.[1]

عبدالحلیم خود نیز خلوت را دوست می‌داشت و سعی می‌کرد بدگمانی مردم را از انزوا برطرف کند و حکایت‌هایی را نیز از خلوت‌نشینی خود بیان می‌نمود. به نظر شیخ در طریق سلوک، الگو و مقتدا بسیار اهمیّت داشت و تأثیر رفتار و مَنِش الگو، بسیار بیشتر از کلام و گفتار است و با عمل، انسان‌های بسیاری را

1. www.mahmod\art_det.asp.htm

می‌توان هدایت کرد. وی هم‌چنین صاحب کرامات متعدّدی نیز بود.[1]

روش وی نیز در طول حیات، همان طریق اتّباع بود؛ یعنی نهی از ابتداع و بدعت، و اقتدا و اتّباع تام از قرآن و سنّت نبوی. و معتقد بود که خداوند تعالی دین را کامل نمود و نعمت را تمام کرد و دیگر جای هیچ‌گونه ابتداعی در اسلام وجود ندارد. شیخ می‌گفت: پس از آنکه این روش بر من مسلّم شد و به آن یقین پیدا کردم، به تدریس و تألیف و سخنرانی دربارهٔ آن پرداختم و کتابی به‌نام توحید خالص یاالاسلام و عقل نگاشتم، و هرچه که دربارهٔ تصوّف و متصوّفین نگاشتم، در راستای این روش بود.

ویژگی ممتاز شیخ در طول حیاتش عبارت بود از ثبات و پایداری در راه حق.[2] شخصیّت او به‌گونه‌ای بود که با وجود منصب‌های متفاوت، از استادی دانشگاه تا ریاست مجمع مطالعات اسلامی و وکالت الازهر تا وزارت اوقاف و ریاست الازهر، هرگز تغییری در رفتار او پیدا نشد و برکسی برتری‌جویی نکرد و برعکس هرچه مقام او بالاتر می‌رفت، بر تواضعش افزوده می‌شد و به همگان احترام و اکرام می‌نمود.

شیخ علم را با عمل و تقوا و سلوک الی‌الله همراه کرد و شخصیّتی روحانی، عالمی متصوّف و فیلسوفی اسلامی بود. او تفکّر اسلامی و غربی را فراگرفت و با ایمان و عمل، طریق تصوّف را پیش گرفت و انگیزهٔ او دعوت به اسلام بود و در داخل و خارج از مصر به تبلیغ و نشر آن می‌پرداخت.[3]

استفتائات شیخ در مورد تشیّع

---

1. www. elakhbar.org.eg
2. Ibid.
3. Ibid.

از جمله نکات مهم و جالب توجّه، دیدار و ملاقات او با مرحوم آیت‌الله کاشانی در موسم حجّ بود. ازکلماتی که وی در این ملاقات در مورد شیعیان بیان کرده است این است که جامعه الازهر به برادران امامیه و زیدیه خود با عنوان "دوست" خطاب می‌کند؛ زیرا در این زمان همهٔ مسلمانان و فرقه‌های اسلامی باید با یکدیگر متّحد باشند، چنانکه شیخ الفحّام از شیوخ سابق الازهر نیز قائل است: مسلمان کسی است که شهادتین به خداوند و پیامبر او را بر زبان جاری سازد و اینکه در فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی باشد، او را از اسلام خارج نمی‌سازد. وی هم‌چنین در سؤال فردی که شیعیان را خارج از اسلام می‌دانست و آنها را به رافضی خطاب می‌نمود، فتوا دادکه: بِأنّ الشّيعةَ الاِثْنىٰ عَشَرِيّةِ وَالزَيدِيَّةِ، مُسْلِمُونَ مُسْلِمُونَ و هُم لَيسُوا خارِجِينَ عَنِ الْإسْلامِ. اِتَّقِ اللهِ فِيما تَقُول، یعنی شیعهٔ دوازده امامی و زیدیه قطعاً مسلمان هستند و خارج از اسلام نیستند و در آنچه می‌گویید تقوای خدا را رعایت کنید.[1]

در پایان، لازم به ذکر تألیفات شیخ در زمینه‌های مختلف اسلامی است که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

- التربیت الاسلامیة فی سورة حمد
- التربیت الاسلامیة فی سورة آل عمران،اخلاص، انفال،...
- التربیة الخلقیة
- التربیة الروحیة
- التربیة العقلیة
- التربیة الاقتصادیة الاسلامیة
- فقه الاخوة فی الاسلام

1. serano.maktoobblog.com?post=64199

ـ اخوان المسلمین

ـ ابوالحسن شاذلی

ـ المدرسة الشاذلیة و امامها ابوالحسن الشاذلی

ـ درّة الاسرار

ـ زین العابدین

ـ لطائف المنن ابن عطاء الله اسکندرانی[1]

ـ شیخ ابو مدین

1. www.sindbadmall.com & www.eldaawa.com/display.asp?b= book_212

مولوی و مولویه

ویلیام چیتیک
ترجمهٔ فاطمه شاه‌حسینی

جلال‌الدّین رومی که در شرق به مولانا (به‌معنی "مولایِ ما" که کلمهٔ مولوی از آن مشتق شده است) مشهور است، در ششم ربیع‌الاوّل سال ٦٠٤ / سی‌ام نوامبر ۱۲۰۷ متولّد شد و در پنجم جمادی‌الثانیه سال ٦٧٢ / هفدهم دسامبر ۱۲۷۳ درگذشت. او بیش از یک‌صد سال است که توجّه و علاقهٔ مستمری را میان محقّقان و سالکین غربی ایجاد کرده است و بی‌تردید از شناخته‌شده‌ترین شعرای صوفی است. اشعار وی در شرق، در هر جا که با زبان فارسی آشنا بودند، از ترکیه گرفته تا هند، در همهٔ سطوح جامعه موردتوجّه همگان بوده است؛ آثار وی تعالیم عملی را برای نسل‌های مسلمانان در هر سطح از استعداد معنوی فراهم کرده است؛ و سلسلهٔ صوفی مولویه که او بنیاد نهاد از دورهٔ عثمانی تا زمان حاضر در زندگی دینی و فرهنگی ترکیه نقش مهمّی ایفا کرده است. در این مقاله از تکرار این مسائل اجتناب می‌کنیم، هرچند که می‌کوشیم موقعیّت تاریخی و پیام معنوی وی

را به‌طور خلاصه مطرح سازیم.

تاریخچهٔ مولویه

داستان زندگی مولوی مکرّر گفته شده است و در این‌جا ضرورتی ندارد به‌تفصیل دربارهٔ آن سخن گفته شود. پدرش بهاءالدّین ولد (متوفّی به سال ۱۲۳۱ م. / ۶۲۸ ق.)، روحانی مشهور و عالمی که در بلخ، در افغانستان امروزی سکونت داشت و دربارهٔ ضرورت احیاء معنوی، به‌عنوان زمینه‌ای برای هر نوع عمل اخلاقی، برای مؤمنان موعظه می‌کرد؛ او در عین‌حال یک پیر صوفی بود، از این‌رو به گروهی از پیروان، اصول طریقت را نیز تعلیم می‌داد. معارف وی که مجموعه‌ای از مواعظ و تأمّلات درخصوص آیات قرآنی است، لحن اخلاقی یک نفر واعظ را با مشاهدات یک نفر اهل شهود درهم می‌آمیزد. در حدود سال ۱۲۱۸ م. / ۶۱۵ ق. زمانی که مغولان به‌تدریج به بلخ نزدیک می‌شدند، بهاء ولد به همراه خانواده و بسیاری از پیروانش به‌قصد زیارت به مکّه رفت؛ بلخ در سال ۱۲۲۰ م. / ۶۱۷ هـ. ویران شد. بهاء ولد مدّتی در سوریه به‌سر برد و از آن‌جا به قرامان (لارنده) در ترکیه امروزی حرکت کرد. در آن‌جا جلال‌الدّین ازدواج کرد، همسر وی در سال ۱۲۲۶ م. / ۶۲۳ ق. پسری دنیا آورد که او را سلطان ولد نامیدند. علاءالدّین کیقباد، پادشاه سلجوقی، بهاء ولد را به پایتخت خویش قونیه که در شصت مایلی شمال غربی قرامان بود، دعوت کرد، او تقریباً در سال ۱۲۲۸ م. / ۶۲۷ ق. در آن‌جا سکونت گزید. هنگامی که بهاء ولد در هیجدهم ربیع‌الثّانی سال ۶۲۸ / بیست و سوم فوریه ۱۲۳۱ درگذشت، جلال‌الدّین وظایف او را برعهده گرفت. در این هنگام جلال‌الدّین علوم زمان خود بخصوص علم فقه، کلام و ادبیات عربی و فارسی را فراگرفته بود و با تعالیم اخلاقی صوفیه که پیوسته در

تألیفات پدرش بر آن تأکید شده است، کاملاً آشنا بود. هم‌چنین او باید در طریق درک معنای باطنی صور ظاهری مناسک و اعمال دینی بسیار پیشرفت کرده باشد؛ امّا اسناد و مدارک حاکی از این هستند که او فقط حدود سال ۱۲۳۲ م. / ٦۲۹ ق.، زمانی‌که برهان‌الدّین محقّق ترمذی (متوفّی ٤۱ ـ ۱۲٤۰ م. / ٦۳۸ ق.)، مرید پدرش، به قونیه آمد و تربیت معنوی وی را برعهده گرفت، خود را وقف یادگیری روشمند تعالیم صوفیه کرد. مولوی به انجام وظایف یک عالم محترم ادامه داد، لباس روحانیّت به تن کرد و چند سالی به نیازهای مذهبی و معنوی عامّهٔ مردم رسیدگی کرد؛ امّا در بیست و ششم جمادی‌الثانیه سال ٦٤۲ / بیست و نهم نوامبر ۱۲٤٤ ــ دقّت کنید که این تاریخ به‌طور دقیق حفظ شده است ــ واقعه‌ای رخ داد که او را در ظاهر و باطن دگرگون کرد: شمس تبریزی به قونیه آمد.

شمس تبریزی

شمس به یقین یکی از اسرارآمیزترین و رازگونه‌ترین شخصیّت‌های تصوّف است؛ بی‌دلیل نیست که سلطان ولد او را به خضر و مولوی را به موسی تشبیه می‌کند[1].[2] چاپ اخیر مقالات‌شمس که ظاهراً توسّط شخصی تقریر شده است که با او و با مولانا صمیمی بوده است، باید به این تصوّر که شمس به‌جای آن‌که بشر باشد شبحی از عالم غیب است، خاتمه دهد. شمس حکایت می‌کند که پانزده یا شانزده سال قبل، هنگامی که مولانا برای تحصیل به دمشق رفته بود (در

۱.

غرضم از کلیم مولاناست / آنکه او بی‌نظیر و بی‌همتاست
آنکه چون او نبود کس به جهان / آنکه بود از جهان همیشه جهان
خضرش بود شمس تبریزی / آنکه با او اگر در آمیزی

(سلطان ولد، ولدنامه، صص ٤۲ ـ ٤۱).

۲. مطالب نقل شده برگرفته از ولدنامه به تصحیح همایی (تهران: اقبال، ۱۹۳۷ / ۱۳۱٦).

حدود سال ۳۷ـ ۱۲۳۳ م. / ۳٤ ـ ٦۳۰ ه). او را در سوریه دیده و شناخته است. مولانا به یک یقظهٔ معنوی اشاره می‌کند که در هنگام کودکی تجربه کرده بود، تجربه‌ای که او را از دیگران متمایز می‌ساخت؛ هنگامی که پدرش به‌خاطر رفتار عجیب وی از او سؤال می‌کند، او خود را با یک جوجه مرغابی مقایسه می‌کند که در میان جوجه‌مرغ‌ها سر درآورده است. «اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مَرْکب من شده است، و وطن و حال من این است. اگر تو از منی یا من از توام، درآ در این دریا، واگرنه، برو بَرِ مرغان خانگی.».[۱] او دربارهٔ پدرش می‌گوید: «نیک‌مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فرود آمدی، الّا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر».[۲]

بنابر روایات سنّتی و همچنان‌که شمس خود اشاره می‌کند، در رویایی به‌سوی مولانا هدایت شد. روایت شده است مولانا از آمدنش مطّلع بود و برای ملاقات او به بیرون رفت؛ آنها مدّتی در مقابل یک دکّان روبه‌روی هم نشستند بدون این‌که سخنی گویند. سرانجام شمس دربارهٔ مقایسه مقامات پیامبر و بایزید بسطامی از مولانا سؤال کرد، و مولانا با توضیح برتری قیاس‌ناپذیر پیامبر به او پاسخ داد. سپس یکدیگر را درآغوش گرفتند و «چون شیر و شکر به‌هم آمیختند». شش ماه پیوسته با هم بودند، طریق زندگی مولانا کاملاً تغییر کرد؛ دگرگونی عالم بزرگ را همهٔ شهر متوجّه شدند، به‌خصوص هنگامی‌که از کسوت روحانیّت بدر آمد و از تدریس و وعظ دست برداشت و به‌طور منظّم در جلسات سماع شرکت کرد. سلطان ولد می‌گوید هنگامی که شمس، مولانا جلال‌الدّین را به شرکت در شیوهٔ خاصّی از سماع دعوت کرد:

---

۱. مطالب نقل شده برگرفته از مقالات شمس تبریزی به تصحیح محمّدعلی موحّد (تهران: دانشگاه صنعتی، ۱۹۷۷ / ۲۰۳٦)؛ مقالات، ص ۷۷.

۲. مقالات، ص ۱۲٤.

شد سماعش مذهب و رایی درست　　　از سماع اندر دلش صد باغ رست[1]

مولانا نیز در ابیاتی چون ابیات ذیل به این انقلاب حالی که پیداکرد، اشاره می‌کند:

در دست همیشه مصحفم بود　　　وز عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح　　　شعرست و دوبیتی و ترانه[2]

عشق مطلق مولانا به شمس حسادت بعضی از پیروان او را برانگیخت، محیط خصمانه‌ای که آنها به‌وجود آوردند سبب شد شمس قونیه را پس از یک اقامت شانزده ماهه ترک کند. مولانا از شدّت ناراحتی عملاً ارتباط خود را با همه قطع کرد؛ به‌زودی مریدانش متوجّه شدندکه بیشتر از قبل از حضور او محروم شده‌اند. زمانی‌که نامهٔ شمس از دمشق به او رسید، مولانا شماری از غزلیاتی راکه وصف حال خود در غیاب شمس بود، برایش فرستاد:

بی‌حضورت سماع نیست حلال　　　همچو شیطان طرب شده مرجوم
یک غزل بی تو هیچ گفته نشد　　　تا رسید آن مشرّفهٔ مفهوم
بس به ذوق سماع نامه تو　　　غزلی پنج شش بشد منظوم[3]

مولانا، سلطان ولد را به‌دنبال شمس فرستاد، شمس این مرتبه تا سال ۴۸ ـ ۱۲۴۷م. / ٦٤٥ق.که ناپدید شد، در قونیه ماند. بنابر یکی از قدیمی‌ترین روایات، که اکنون بسیاری از محقّقین آن را پذیرفته‌اند، شمس به‌دست مریدان حسود به قتل رسید. علاءالدّین، فرزند مولانا نیز در این توطئه دخالت داشت و سردی ارتباطش با پدر و عدم حضور مولانا در مراسم تدفین او در سال ۱۲٦۰ق. / ٦۵۸ م.، به‌همین دلیل بود. مولانا برخلاف قبل در غیبت شمس هیچ نشانه‌ای دالّ بر

---

۱. ولدنامه، ۱۷.

۲. دیوان شمس، ۷٦ ـ ۲٤۸۷۵.

۳. دیوان شمس، ۵۹ ـ ۱۸٤۵۷.

مرگ وی از خود ظاهر نساخت، حتّی در خود نیز فرو نرفت. در عوض پیوسته مشغول سماع و خواندن اشعاری حاکی از غم و جدایی بود. او همچنان امیدوار به یافتن شمس، دو بار به جستجوی او به دمشق سفر کرد. حداقل دو سال پس از ناپدیدشدن شمس، در سفر دوم خود به این نتیجه رسید که شمس را تنها در درون خود خواهد یافت. به گفتهٔ سلطان ولد:

گفت اگرچه به تن از او دوریم بی‌تن و روح هر دو یک نوریم
گفت چون من ویم چه می‌جویم؟ عین اویم کنون ز خود گویم[1]

بسیاری از ابیات مولانا این احساس یگانگی را القا می‌کند؛ ستایش مدام وی از شمس باید ستایش از خودش تلقّی شود.

شمس تبریز خود بهانه‌ست مائیم به حسن لطف مائیم
با خلق بگو برای روپوش کاو "شاه کریم و ما گدائیم"
ما را چه ز شاهی و گدایی؟ شادیم که شاه را سزائیم
محویم به حسن شمس تبریز در محو نه او بود نه مائیم[2]

شمس چگونه کسی بود؟ این سؤال قبلاً از سوی معاصران وی مطرح شده بود، به تعبیری، می‌توان گفت که مولانا هزاران بیت از اشعار خود را به پاسخ به این سؤال اختصاص داده است، اگرچه او معمولاً جنبهٔ آن جهانی حقیقت شمس را درنظر داشت. شمس خود به‌خوبی آگاه بود که بیشتر مردم ظاهر و رفتار وی را عجیب یا حتّی زشت و زننده می‌پنداشتند.

> این مردمان را حق است که با سخن من اِلف ندارند، هم سخنم به‌وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمّد همه به‌وجه نیاز آمده است، لاجرم همه معنی می‌نماید. سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب

---

۱. ولدنامه، ۶۱ـ ۶۰.

۲. دیوان شمس، ۳۵ـ ۱۶۵۳۲.

و نه در نیاز، از بلندی به‌مثابه‌ای که برمی‌نگری کلاه می‌افتد. امّا این تکبّر در حق خدا هیچ عیب نیست و اگر عیب کنند چنان است که گویند خدا متکبّر است. راست می‌گویند و چه عیب باشد.[۱]

اقوالی مانند آنچه که در ذیل آمده است باید موجب شرمساری مریدان زیرک‌تر مولانا شده باشد:

او را دو سخن هست: یک نفاق و یکی راستی. امّا آنکه نفاق است همهٔ جان‌های اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی. و آنکه راستی است و بی‌نفاق است روان انبیا در آرزوی آن است که کاشکی در زمان او بودمی تا در صحبت او بودمی، و سخن او بشنیدمی. اکنون شما به رأی ضایع مکنید و بدین‌نظر منگرید، بدان‌نظر بنگرید که روان انبیا می‌نگرد: به دریغ و حسرت.[۲]

شمس از تأثیر حضورش بر مولانا تعجّبی از خود نشان نمی‌دهد:

«آن کسی که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران برو سرد شود و تلخ شود؛ نه چنانکه سرد شود و هم‌چنین صحبت می‌کند، بلکه چنانکه نتواند با ایشان صحبت کردن.»[۳]

شمس از شهرت معنوی مولانا کاملاً آگاه بود و این که فقط مولانا باید به ارزش حقیقی وی پی ببرد از نظر او امری طبیعی بود.

«مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام، این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت به رگ ایشان می‌نهم.»[۴]

او رابطهٔ خود با مولانا را با یک حکایت تمثیلی چنین توضیح می‌دهد:

---

۱. مقالات، ص ۱۳۹.
۲. مقالات، ص ۱۰۴.
۳. مقالات، ص ۷٤.
٤. مقالات، ص ۸٤ .

> بازرگانی پنجاه سفره داشت، یعنی پنجاه مضارب، به هر طرفی می‌رفتند از برّ و بحر، به مال او تجارت می‌کردند. او به‌طلب گوهری رفته بود، به آوازهٔ سبّاحی، از آن سبّاح درگذشت، سبّاح در عقب او آمد، احوال‌گوهر میان بازرگان و سبّاح مکتوم بود. بازرگان خوابی دیده بود از جهت گوهر، بر آن خواب اعتماد داشت، امروز غوّاص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست.[1]

با درنظر گرفتن بسیاری از ابیات دیوانی که به نام شمس است، او خود و مولانا را با خورشید و ماه مقایسه می‌کند:

> نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده درنرسد، الّا به ماه دررسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، الّا مگر آفتاب به ماه برسد. لا تُدرِکُه الابصار و هو یدرک الابصار.[2]

برخی از اشارات اخیر و سایر مطالب موجود در مقالات وی حکایت از آن دارد که او درخصوص این‌که به‌معنای عام کلمه، پیرِ مولانا بود هیچ ادّعایی نداشت. مولانا قبل از این‌که شمس برای ملاقات او رهسپار شود غوّاص مروارید بزرگ بود. درواقع، شمس صریحاً اظهار می‌دارد که از هیچ نظر رابطه مرید ـ مرادی میان آنها وجود نداشت:

> من بر مولانا آمدم، شرط این بود اوّل که من نمی‌آیم به شیخی، آنکه شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا به روی زمین نیاورده، و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم، آن نمانده است مرا! اکنون به‌جهت دوستی.[3]

هم‌چنین حقیقت آن است که مولانا آن‌گونه بر شمس تأثیر گذاشت که

---

۱. مقالات، صص ۱۵ ـ ۱۱٤.

۲. قرآن، ۱۵۳: ٦؛ مقالات، ص ۱۱۵.

۳. مقالات، بخش ۲، ص ۱۷۹.

شمس بر او:

> خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منوّرم، آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرّم.[۱]

راز وجود شمس هرچه که باشد، مطمئنّاً یکی از نتایج فرح‌بخش ملاقات وی با مولانا جوشش شگفت‌آور شعر در او بود. دیوان شمس تبریزی مشتمل‌بر غزلیات و سایر ابیات متفرّقه دربرگیرندهٔ چهل هزار بیت شعر، و مثنوی او ــ که جامی آن را قرآن به زبان فارسی می‌نامد ــ شامل بیست و پنج هزار بیت شعر دیگر است. دیوان بیشتر مرکّب از اشعار عاشقانه‌ای است که لذّت وصال محبوب و رنج جدایی از او را می‌سراید. معمولاً غزل‌ها به‌طور متوسّط هشت تا ده بیت دارند و حالات خاصّ معنوی خودجوش را بیان می‌کنند و اغلب هنگام حضور مولانا در مجلس سماع سروده شده‌اند و معمولاً برای همراهی با موسیقی مناسب هستند. در مقابل، مثنوی شامل شعری منفرد در شش دفتر است که در یک دورهٔ شانزده ساله نوشته شده است؛ مثنوی مشتمل‌بر سیصد حکایت و داستان بلند و کوتاه است که از منابع گوناگون گسترده‌ای گرفته و بازگو شده است تا جنبه‌های متفاوت زندگی معنوی را به‌تصویر درآورد. در دیوان، درون‌مایه اصلی عشق است، امّا مثنوی آگاهانه به‌منظور توضیح "اصول اصول اصول دین" ــ یعنی حقیقت معنوی اسلام ــ و به‌زبان تعلیمی به‌رشتهٔ تحریر درآمده است. از آن‌جا که مثنوی به‌جهت ارشاد مریدان و عاشقان خداوند در مسیر معنویّت تنظیم شده است، لذا از نظر سبک باغزل‌های دیوان که عمدتاً بیانات فی‌البداههٔ مشاهدات معنوی هستند، تفاوت دارد. اشعار دیوان متعلّق به ایّام شکوفایی معنوی مولانا

---

۱. مقالات، صص ٤٦ ـ ٢٤٥.

پس از آمدن شمس است، درحالی‌که مثنوی به‌مثابهٔ وصیّت هدفمند ″ولی‌ای″ ظاهر می‌شود که به بالاترین مراحل کمال بشری نایل شده و به‌منظور ارشاد دیگران از سوی خداوند به این جهان بازگشته است.

مولانا هم‌چنین سه اثر نسبتاً کوتاه منثور دارد. فیه مافیه (در انگلیسی به *Discourses* ترجمه شده است) که دربرگیرندهٔ بسیاری از مضامین مثنوی است. مجالس سبعه که ظاهراً مدّت‌ها قبل از آمدن شمس تألیف شده است؛ و در آن موعظه‌ها به‌لحن عارفانه هستند، امّا هم‌چون معارف بهاء ولد از تأکیدات قوی اخلاقی برخوردار است و سرانجام در حدود صد و پنجاه نامه از نامه‌های مولانا حفظ شده است؛ بسیاری از این نامه‌ها از طرف مریدان و دوستانی که جویای کار، اصلاح بی‌عدالتی، یا سایر عنایات گوناگون بودند به امرا نوشته شده است. این نامه‌ها جالب توجّه هستند زیرا نقش اجتماعی‌ای را که بزرگ یک سلسلهٔ صوفی مجبور بود ایفا کند، روشن می‌سازند.

پیروان مولانا

در اینجا شایسته است نام دو تن از مصاحبین مولانا را به‌طور خاص ذکر نماییم. شیخ صلاح‌الدّین زرکوب (متوفّی ۱۲۵۸ م. / ٦٥٧ ق.) که زرگری عامّی و مرید محقّق ترمذی بود و دخترش را به همسری سلطان‌ولد درآورد. دو یا سه سال پس از ناپدیدشدن شمس، او صمیمی‌ترین یار مولانا شد و تا هنگام مرگش نیز یار او باقی ماند. صلاح‌الدّین در بیش از پنجاه غزل مولانا مورد مدح و ستایش او قرار گرفته است. پس از مرگ صلاح‌الدّین، حسام‌الدّین چلبی (فوت ۸۵ ـ ۱۲۸٤ م. / ٦۸۳ ق.) صمیمی‌ترین مصاحب رومی گردید. او سال‌های زیادی مرید محبوب مولانا بود و هنگامی که شمس در قونیه زندگی می‌کرد وظیفهٔ مهم مراقبت از امور

او را برعهده داشت و میان او (مولانا) و افراد گوناگونی که می‌خواستند با شمس ملاقات کنند مانند یک رابط عمل می‌کرد. غزلی تاریخ‌دار[۱] که در ذوالقعدهٔ سال ٦٥٤ / نوامبر ١٢٥٦ مولوی سروده، به او اهدا شده است و محقّقان معاصر با منظّم‌کردن ادلّهٔ متّقن نشان داده‌اندمثنوی که به حسام‌الدّین املا، و اهدا شده است، قریب به هیجده ماه پیش از مرگ صلاح‌الدّین آغاز شده بود.

در سال ۱۲۷۳ م. / ٦٧٢ ق.، هنگامی‌که چیزی نمانده بود مولانا دفتر ششم مثنوی را به اتمام برساند؛ با اینکه او قبلاً اعلام کرده بود که این اثر به‌پایان خواهد رسید، سلامتی‌اش به‌شدّت رو به ضعف نهاد و طبیبان نتوانستند بیماری خاصّی را تشخیص دهند. او مثنوی را ناتمام رها کرد؛ یکی از آخرین غزلیات وی که آن را در بستر مرگ سرود با این بیت شروع می‌شود:

چه دانی تو؟ که در باطن چه شاهی! همنشین دارم
رخ زرّین من منگر که پای آهنین دارم[۲]

هنگام مرگ مولانا، حسام‌الدّین خلیفهٔ وی یا به‌عبارتی دیگر والامقام‌ترین مرید او و مسؤول سرپرستی امور سلسله بود. با وجود این، حسام‌الدّین نزد سلطان‌ولد رفت و از او خواست به‌عنوان مرشد اعظم جای پدر را بگیرد. بنابر

۱.

واقعه‌ای بدیده‌ام لایق لطف و آفرین — خیز معبّر الزّمان، صورت خواب من ببین
خواب بدیده‌ام قمر، چیست قمر بخواب در — زانک به‌خواب حل شود آخر کار و اوّلین

....

شب‌بگذشت‌وشدسحر،خیز،محتسب‌بی‌خبر — بی‌خبرت کجا هلد شعلهٔ آفتاب دین؟
چون تتار و سویرق، حامله شد زکین افق — گو شکم فلک بدر، بوک بزاید این چنین
رو به میان روشنی چند تتار و ارمنی؟ — تیغ و کفن بپوش و رو، چند ز جیب و آستین؟
در شب شبنهی که شد پنجم ماه قعده را — ششصدوپنجه است و هم هست چهار از سنین

(دیوان شمس، ۱۸۳۹)

۲. دیوان، ١٤٢٦.

روایت خود وی، سلطان‌ولد پاسخ می‌دهد:

در زمانش بدی خلیفهٔ ما　　هیچ تغییر نیست پیش درآ
تو بدی چون امام و ما مأموم　　ز شه این کرده‌ایم ما معلوم
اوّل و آخری خلیفهٔ ما　　پیشوایی و شیخ در دو سرا[1]

حسام‌الدّین شیخ اعظم باقی ماند تا سرانجام ده سال بعد دار فانی را وداع گفت. آن‌گاه مریدان به دور سلطان‌ولد گرد آمدند و او را به‌جای حسام‌الدّین منصوب کردند. او با فرستادن خلیفه‌هایی به سراسر آناتولی مسؤولیّت خطیر ترویج سلسله را برعهده گرفت. هم‌چنین آیین و رسوم لباس پوشیدن و سلوک مولوی را مدوّن کرد. دیوان، سه مثنوی و مجموعهٔ مقالات وی به‌هیچ‌وجه با آثار پدرش قابل مقایسه نیست، با این حال این آثار دربارهٔ بسیاری از تعالیم اصولی مولانا توضیحات ارزشمند و روشنی ارائه می‌دهند. سلطان‌ولد متذکّر می‌شود که یکی از اهداف وی در شروع به سرودن نخستین مثنوی‌اش (در سال ۱۲۹۱ م. / ۶۹۰ ق.) بیان مقامات معنوی و کرامات کسانی بود که "در روزگار ما" زندگی می‌کنند، درست همان‌طور که مثنوی پدرش به اعمال پیشینیان می‌پردازد. او هم‌چنین خاطرنشان می‌سازد که شمس‌الدّین، صلاح‌الدّین و حسام‌الدّین مشهور نبودند، بلکه از طریق روایات وی معروف گشتند. بی‌تردید آثار سلطان‌ولد یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ اوّلیه سلسله است و با رسالهٔ سپهسالار و مناقب‌العارفین افلاکی (که هر دو در سال‌های ۱۹ـ۱۳۱۸ م. / ۱۹ـ۷۱۸ ق. نوشته شده‌اند) برابری می‌کند.

مولانا دربارهٔ سلطان‌ولد می‌گوید: «اَنتَ اَشبهُ النّاس بی خَلقاً و خُلقا»[2] و مردم اغلب

---

۱. ولدنامه، ص ۱۲۳.

۲. تو شبیه‌ترین مردم در طبیعت و خلق و خوی به من هستی.

آنها را به‌جای دو برادر اشتباه می‌گرفتند. درواقع، شاید مهم‌ترین خدمت سلطان‌ولد به مولویه، انتقال صفات بشری پدرش بود: پس از مرگ سلطان ولد در سال ۳۱۲ / ۷۱۲، سه تن از چهار پسر او (عارف چلبی، متوفّی ۱۳۱۹ م. / ۷۱۹ ق.؛ عابد چلبی، متوفّی ۱۳۲۹ م. / ۷۲۹ ق.؛ و واجد چلبی، متوفّی ۱۳۳۳ م. / ۷۳۳ ق.) به‌ترتیب یکی پس از دیگری به‌عنوان مشایخ سلسله پس از او قرارگرفتند و دخترش مطهّره خاتون، مادر شیخی دیگر بود. به‌جز دو فرزند عابد چلبی و فرزند مطهّره، سایر مشایخ سلسله تا همین اواخر از فرزندان عارف چلبی بودند (که برخلاف برادرانش، دختر صلاح‌الدّین زرکوب مادرش بود).

در این‌جا حتّی فراهم آوردن طرحی مختصر ازگسترش و تأثیر متعاقب سلسلهٔ مولوی غیرممکن است. همین بس‌که بگوییم مولوی‌ها از نظر معنوی، فرهنگی و هم‌چنین سیاسی نقش مهم در امپراتوری عثمانی ایفاکردند. توسعهٔ موسیقی ترکی عمیقاً با "آیین" مولوی ارتباط داشت و بسیاری از بزرگ‌ترین خوشنویسان ترک از اعضای سلسله بوده‌اند. شعر ترکی، از لحاظ سبک و مضمون، به شعر فارسی مولانا بسیار مدیون است؛ آثار شیخی چون محمّد اسد غالب (متوفّی ۱۷۹۹ م. / ۱۲۱۸ ق.) را تنها در فحوای مثنوی می‌توان درک‌کرد. نقش سیاسی سلسله به‌ویژه درخلال حکومت سلطان سلیم سوم (۱۸۰۸ م. ـ ۱۷۸۹ م.) آشکار شدکه خود یک درویش مولوی بود و قریحهٔ موسیقیایی‌اش این امکان را برای او فراهم آورد تا یک "آیین" را به‌تصنیف درآورد.

درخشش مولانا در مرزهای امپراتوری عثمانی محصور نماند. همچنان‌که آنه ماری شیمل به‌تفصیل توضیح داده است، سخن‌گفتن دربارهٔ تأثیر وی به‌معنی سخن راندن ازگسترش و توسعهٔ شعر در همهٔ زبان‌های مهم کشورهای اسلامی، به‌استثنای عربی، و به‌معنی گسترش مردمی سلسله‌های صوفیه

است.[1] اکثریّت مسلمانان در همهٔ سطوح اجتماعی و فرهنگی همواره زیبایی شعر و هنرهای جنبی آن از قبیل موسیقی و خوشنویسی را ارج نهاده‌اند. از ترکیه گرفته تا هند در هر جاکه برای این هنرها ارزش قایل شده‌اند، مولانا شخصیّت محوری بوده است.

منابع مولانا

شیمل نشان داده است که طیف وسیع آثاری که در اشعار و عقاید مولانا انعکاس می‌یابند با قرآن و حدیث آغاز می‌شوند؛[2] در این‌جا کافی است به تأثیر بسیاری از صوفیان متقدّم اشاره‌ای نماییم. علاوه‌بر شخصیّت‌هایی چون غزالی که در شکل‌گیری قواعد تعالیم صوفیه بسیار ارزشمند بودند، ظاهراً می‌توان دو جریان عمده و مؤثّر را تشخیص داد: نخست، شاعران صوفی بزرگی، خصوصاً سنایی (متوفّی ۳۱ـ ۱۱۳۰ / ۵۲۵)، و در حدّکمتر، عطّار (متوفّی، حدود ۱۲۲۱م. / ٦۱۸ ق.) که مقدّم بر مولانا بودند. مولانا اغلب سنایی را تحسین می‌کرد؛ شمس بر این قول بود که او «عجب مجرّد بوده است خود از خود. کلام او کلام خدا باشد.»[3]

دیگر جریان مؤثّر، جریان مشایخ و یاران بلافصل مولانا است، به‌خصوص پدرش بهاءولد و شمس تبریزی که چنانکه مصحّح‌های معارف و مقالات نشان داده‌اند، آثار آنها در بسیاری از موارد خاص بر او تأثیر گذاشته است. مهم‌تر این که این دو پیر در خصوصیات شخصیّتی خود از دو بُعدِ مکمّلِ معنویّت مولانا نشان دارند. معارف بهاء ولد آکنده از تأکید بر محبّت و زیبایی است که در کلّ ویژگی مولانا و مولویه می‌باشد؛ سراسر این اثر بر پایهٔ (صفات) لطف و جمال خداوند

۱. شیمل، آنه ماری، شکوه شمس، ترجمهٔ حسن لاهوتی با مقدّمهٔ جلال‌الدّین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۲. همان.

۳. مقالات، ص ۱٤۷.

است. در مقابل، مقالات شمس اغلب با ابراز قهر و جلال مشخّص می‌شود. شمس در مطلبی به این امر اشاره می‌کندکه مولانا لطف خدا را آشکار می‌کند، درحالی‌که او خود مظهر لطف و قهر است.[۱] اگر حقیقت داشته باشدکه مولانا همواره‌معارف پدرش را با خود به همراه داشت و آن را پیوسته می‌خواند تا این‌که شمس او را از خواندن آن نهی کرد، عمل شمس می‌تواند حاکی از هدف وی در تقویت توانایی ابرازکردن صفات جلال و قهر در درون مولانا باشد. در این‌جا باید ارتباط نزدیک میان قهر و رنج و اندوه حاصل از جدایی راکه در تعالیم مولانا مشهود است، یادآور شویم. درواقع برای آن‌که مولانا بتواند این صفات راکاملاً درک کند دوری از شمس ضروری بوده است. به‌علاوه، ظاهراً بسیاری از غزل‌هایی که مولانا در آنها جلال و عظمت الهی را به زبان اوّل شخص به‌نمایش می‌گذارد به آخرین دورهٔ زندگی وی تعلّق دارد، یعنی زمانی‌که اوکاملاً شمس‌الدّین (خورشید دین) را در وجود خود یافته بود؛ بجاست گفته شودکه در این غزل‌ها مولانا از چنان جایگاه والایی سخن می‌گویدکه با نگاه کردن به طرف بالا به او، «کلاه فرو می‌افتد.» به‌طور خلاصه، به تعبیری می‌شود گفت که تأثیر بهاء ولد بر مولانا "زنانه"، درحالی‌که تأثیر شمس "مردانه" بود؛ بهاءولد در "صورت" پدر مولانا، امّا در "معنا" مادرش بود، درحالی‌که شمس پدر روحانی او بود.

مولانا و ابن‌عربی

اغلب به‌صراحت گفته شده است که مولانا تحت تأثیر ابن‌عربی و یا پیروان وی بوده است، امّا این نظر عمدتاً بر مبنای حدس وگمان است و می‌توان با اطمینان‌خاطر آن راکنار گذاشت. این امر حقیقت داردکه صدرالدّین قونوی

---

۱. مقالات، ص ۷٤.

(متوفّی ١٢٤٧ م. ٦٧٣ ق.)، فرزند خوانده (ربیب) ابن‌عربی و برجسته‌ترین مریدش، یکی از دوستان صمیمی مولانا بود، امّا مولانا از نظر معنوی آن‌قدر پیشرفته بود که تحت تأثیر "دوستی" قرار نگیرد، حتّی اگر آن دوست شیخ بزرگی باشد. (هم‌چنین هیچ نشانی دالّ‌بر این‌که قونوی تحت تأثیر مولانا بوده باشد وجود ندارد). سپهسالار روایت می‌کند که مولانا درخلال سال‌هایی که در دمشق اقامت داشت (حدود ٣٧ـ١٢٣٣ م. / ٣٤ـ ٦٣٠ ق.) "مصاحب" ابن‌عربی بود و درواقع ارتباط نداشتن آن دو عجیب خواهد بود. امّا مسألهٔ تحت تأثیر قرارگرفتن با مسألهٔ ارتباط یا مصاحبت داشتن باید به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. بی‌معنی نیست که برخی از فقرات شرح‌حال‌های مولانا و مقالات شمس حاکی از آن است که مشایخ مولوی به حکمت نظام‌مند ابن‌عربی و پیروان او به‌دیدهٔ تردید می‌نگریستند؛ تفاوت‌های موجود در سبک آنها آن‌چنان جدّی و عمیق است که برای آنها عدم نشان‌دادن این تفاوت اساسی غیرقابل تصوّر خواهد بود. یقیناً منابع معنوی اسلام به آن اندازه عمیق هست که هر دو اقیانوس معنویّت را بدون حذف سایر امکانات دربربگیرد.

هانری کربن آنجاکه می‌گوید «پرداختن به تضاد میان دو صورت معنویّت که یکی توسّط مولانا و دیگر ابن‌عربی گسترش یافت امری کاملاً سطحی و زائد می‌باشد»،[1] در مورد دعوی خویش مبالغه کرده است. از نظر کسانی‌که از منظر نیازهای معنوی قرن بیستم به تصوّف می‌نگرند، این قضاوت ممکن است صحّت داشته باشد، امّا تفاوت‌های عمیق همچنان در این متون باقی است؛ نباید فراموش کرد که به‌طورکلّی این دو صورت معنویّت، دو شیوه متفاوت تفکّر است. حکمت پیچیدهٔ ابن‌عربی که بی‌شک به همان وسعتِ "دین عشق" مولانا مبتنی‌بر عمل

١. کربن، هانری، تخیّل خلّاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، ١٣٨٤.

است، در وهلهٔ اوّل از سوی کسانی پذیرفته شد که تعالیم خاصّ علوم اسلامی، به‌ویژه علم کلام و فلسفه را آموخته بودند. این امر برای سؤال‌های پیچیده پاسخ‌های پیچیده‌ای فراهم کرد. در مقابل این حکمت، معنویّت مولانا هرکسی را که به زیبایی و موسیقی ارج می‌نهاد، با هر سطحی از آموزش جذب کرد. مولانا عادّی‌ترین پدیده‌ها و تجربیّات زندگی روزمره را به‌عنوان صور خیال به‌منظور توضیح عمیق‌ترین سطوح مابعدالطبیعه و علم‌النّفس به خدمت گرفت. او هم‌چنین اصطلاحات تخصّصی بسیار گوناگونی را به کار برد، امّا این اصطلاحات عمدتاً از زبان محاوره‌ای مردم گرفته شده بودند نه از زبان فیلسوفان و متکلّمان. از این‌رو دراویش مولویه از همهٔ سطوح اجتماعی بودند؛ از فرهیخته‌ترین تا عامی‌ترین، از ثروتمندترین تا فقیرترین، از نخبگان حاکم تا رفتگران، همه را در برمی‌گرفت. هر مسلمان باذوقی می‌توانست شیوهٔ مولانا را دنبال کند (اگرچه ضرورتی نداشت که مثنوی را درک کند)، امّا فقط یک اقلیّت اندک که از آموزش تخصّصی برخوردار بودند عقاید اسلامی را به آن‌گونه که ابن‌عربی توضیح می‌داد، درک می‌کردند. حکایتی را که سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، حکیم معاصر ایرانی، برای نگارنده نقل کرده است مقایسهٔ میان این دو شیوهٔ بیان را به اجمال بیان می‌کند: پس از گوش‌دادن به مسأله‌ای اعتقادی که مولانا برای مریدانش شرح می‌داد، قونوی از او پرسید: «شما به چه نحو حکمتی بدین پیچیدگی و غموض را می‌توانید با چنین زبان ساده‌ای توضیح دهید؟» مولانا پاسخ داد: «شما چگونه می‌توانید چنین عقاید ساده‌ای را پیچیده و دشوار سازید»؟

هم‌چنین باید در این‌جا به یاد داشت که هیچ‌گونه رابطهٔ معنوی از نوع مرید ـ مرادی میان مولانا و ابن‌عربی وجود نداشته است، زیرا در اینجا دو سلسلهٔ مشخّص و مجزّا را می‌توان از هم تمیز داد. پس مسأله محدود به پیوندی عقیدتی

می‌شود، به این معنی که مولانا ممکن است مطالب خاصّی را از ابن‌عربی اقتباس کرده باشد. هرکس آثار این دو مرشد را بخواند شباهت‌هایی را خواهد یافت، امّا این شباهت‌ها را در منابع قبل از ابن‌عربی نیز می‌توان جستجو کرد. این امر نیز حقیقت ندارد که چون «در تفسیرهای بسیار ازمثنوی که در هند و ایران تهیه شده است ارجاعات فراوانی به آثار ابن‌عربی شده است»، بنابراین «اگر بخواهیم آگاه شویم که معنویّت مولانا نزد مریدان پیرو وی چه معنی‌ای داشت باید به بررسی این تفاسیر بپردازیم.»[1] درخلال زندگی مولانا و در زمان سلطان ولد، برای شرح تعالیم مولانا هیچ اشاره‌ای به آموزه‌های ابن‌عربی نشده است. از این‌رو، برای مثال، دقایق الحقائق احمد مولانا (در سال ۱۳۲۰ / ۷۲۰ به رشتهٔ تحریر درآمد) به شیوه‌ای نسبتاً روشمند، بسیاری از تعالیم ارزشمند مولانا را شرح می‌دهد؛ هر یک از هشتاد فصل آن با نقل‌قولی از قرآن یا حدیث آغاز می‌شود، با ابیاتی ازمثنوی یا دیوان مولانا توضیح و با استناد به اشعار نویسنده بسط داده می‌شود. چنین آثاری نشان می‌دهند که ضرورت ندارد ابیات مولانا از طریق اصطلاحات و عقاید ابن‌عربی شرح داده شوند؛ آثار مولانا درحقیقت، خود بسنده هستند، به‌ویژه وقتی که این تعالیم با اعمال مربوط به آنها همراه می‌شدند. به‌علاوه، اگر مولانا به‌راستی پیرو ابن‌عربی بود، انتظار می‌رفت که سایر پیروان ابن‌عربی نیز اشعار وی را در آثار خود نقل‌قول کنند، زیرا اشعار مولوی به طرز بی‌نظیری برای توضیح بسیاری از تعالیم آنها مناسب است. امّا درحقیقت، هیچ‌یک از پیروان بلافصل ابن‌عربی که به فارسی می‌نوشتند و از اشعار فارسی نقل‌قول می‌کردند (مانند قونوی، عراقی، فرقانی و جندی) از مولانا نقل‌قول نکرده‌اند. حداقل این امر نشانگر آن است که از نظر آنها مولانا سهمی در اندیشهٔ ایشان نداشت.

---

۱. همان، ص ۷۱.

پس چرا مفسّران مولانا به تفسیر عقاید وی در چارچوب تعالیم ابن‌عربی اصرار می‌ورزند؟ دلیل اصلی این است که گفتمان عقلی تحت سیطرهٔ شیوه‌های بیانی ابن‌عربی رواج یافته بود. درنتیجه شرح دیدگاه‌های مولانا به‌معنی ترجمان یک کلام شاعرانه با ویژگی خاصّ خیالی و واژگان فنّی خاص خود به‌شیوهٔ بیان عقلانی و نظری‌تر است که عمدتاً بر مبنای مفاهیم و اصطلاحات مکتب ابن‌عربی معیّن شده است. میان این دو شیوه از معنویّت ناسازگاری اساسی وجود ندارد امّا ترجمان یک شکل از بیان به شکل دیگر به‌معنی تضعیف مزیّت‌های خاص و به‌ویژه مخدوش ساختن صرافتِ طبعِ اوّلی است.

صرف این حقیقت که مفسّران مولانا به تعالیم ابن‌عربی مراجعه می‌کنند بدین‌معنی نیست که همهٔ پیروان مولانا او را با چنین اصطلاحاتی می‌شناختند. بیشتر تفسیرها به دقّت، توسّطِ و برای محقّقانی نوشته شده‌اند که در علوم اسلامی تعلیم دیده‌اند، یعنی، برای اهل نظر. امّا از آن‌جاکه اکثریّت مریدان جذب شده در بیشتر سلسله‌ها از همهٔ سطوح جامعهٔ اسلامی بودند، لذا باید بدون احساس نیاز به "شرح" از خود اشعار لذّت برده باشند. زیبایی شعر هنگامی‌که به قرائت یا به آواز خوانده می‌شد با توجّه به‌مضمون فکری‌اش "تفسیر" مکفی بر محتوای عقلی‌اش بود. حتّی امروزه هنگامی که دراویش سلسله‌های صوفیه در جاهایی مانند ایران جمع می‌شوند و به اشعاری از مثنوی گوش می‌دهند، زیبایی اشعار را تحسین می‌کنند، اشعاری که به‌نحوی مستقیم درون‌مایه فکری خود را ارائه می‌دهند؛ به هر حال تعدادکمی از آنها به توضیحات تخصّصی مبانی فکری اندیشهٔ مولانا علاقه‌مند هستند.

درنهایت، شاید همچنان باید تأکید شودکه هیچ مدرکی دالّ‌بر تأثیر ابن‌عربی یا قونوی در آثار مولانا وجود ندارد. حتّی هانری کربن، مدافع برجسته هماهنگی

میان این دو شیوه معنویّت در بین کسانی که این متون را بررسی کرده‌اند، هـرگز هیچ‌گونه تأثیر مستقیمی را ادّعا نمی‌کند، زیرا هیچ‌یک از واژگان، اصطلاحات یا مباحث اصلی ابن‌عربی در آثار مولانا یافت نشده است.

دین حبّ

هنگامی‌که ابن‌عربی در شعر مشهور خویش در ترجمان الاشـواق از "دیـن حُبّ"[۱] سخن می‌گوید، او به عدم تقیّد یا عدم تعیّن قلب انسان‌کامل اشاره می‌کندکه تـجلیّات مســتمر ذات الهـی را ادراک مـی‌نماید، تـجلّیاتی کـه «هـرگز تکـرار نمی‌شوند.» درنتیجه، قلب او "پذیرای هر نقش، چراگاه آهوان، صومعهٔ راهـبان مسیحی" می‌شود. زمانی‌که انسان درمی‌یابد که در بافت تعالیم ابن‌عربی این امـر چه معنی‌ای دارد، گفتن این‌که مولانا نیز به همان امر اشاره مـی‌کند، بـرای مـثال هنگامی که می‌گوید "خرد نداند و حیران شود ز مذهب عشق"[۲] کـاملاً نـادرست نخواهد بود. امّا یکسان پنداشتن معنی اصطلاح "مذهب عشق" در هر دو نـمونه، به‌معنی نادیده‌گرفتن تفاوت‌های اساسی خاصّ میان این دو مکتب خواهد بود. بنابراین عشق از نظر مولانا، به‌همراه زیبایی و شادی که مستلزم آن است، مرکز و جان مذهب و محور اصلی معنویّت است، درحالی‌که از نظر ابن‌عربی عشق یک حالت ممکن از درک حقیقت نامتناهی است. هنگام خواندن آثار مولانا، انسان همواره به‌سوی تجربهٔ عشق به‌مثابهٔ حقیقتی محوری فراسوی هر تصوّر مـمکن

۱.

لقد کنت قبل الیوم، انکر صاحبی / اذا لم یکن دینی، الی دینه دانی
لقد صار قلبی، قابلاً کل صوره / فمرعی لغزلان، و دیر لرهبان
و بیت لاوثان، و کعبه طایف / و الواح توراه، و مصحف قرآن
ادین بدین الحب، انی توجهت / رکائبه، فالحب دینی و ایمانی

۲. دیوان، ۲٦۱۰.

کشانده می‌شود؛ هنگام خواندن آثار ابن‌عربی، انسان احساس نمی‌کند که عشق از همه مهم‌تر است؛ تأکید، بر تجربه و معرفت حقیقت غایی (خداوند) است، امّا عشق ضرورتاً ابزار اصلی دست‌یافتن به این معرفت نیست، ضمن این‌که توصیف نظری آن حقیقت و ابزار دستیابی به آن موضوع محوری باقی می‌ماند.

مولانا به‌هیچ وجه به شیوهٔ دوستش قونوی، برای وضع نظام فلسفی یا کلامی، یا فلسفه‌ای جامع دربارهٔ حقیقت وجود تلاش نکرد. هدف وی بیان شگفتی‌های عشق و "دری گشایم دَرِ غیب خلق را ز مقال"[1] است. به‌خصوص این‌که او می‌خواست آتش عشق را در قلب انسان شعله‌ور سازد: «بدترین مرگ‌ها بی‌عشقی است».[2]

سوز خواهم، سوز، با آن سوز ساز — چند از این الفاظ و اِضمار و مَجاز؟
آتشی از عشق در جان برفروز — سر به سر فکر و عبارت را بسوز[3]

برداشت غالب خواننده از مطالعهٔ آثار مولانا، ناگزیری و ضرورت پیروی از زندگی معنوی و تسلیم رحمت الهی‌شدن است. امّا این امر بدین‌معنی نیست که در زیربنای آثار وی یک "فلسفهٔ وجودِ" منسجم وجود ندارد. بلکه کاملاً برعکس، تعبیر روشن و صریح وی از جایگاه انسان در عالم به تأثیرگذاربودن پیام او کمک می‌کند.

مولانا قصد ندارد پیرامون فلسفه، علم کلام، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی یا روان‌شناسی بحث کند، امّا هنگامی‌که در ستایش عشق می‌سراید نظرات و دیدگاه‌های وی در مورد همهٔ اینها آشکار می‌شود؛ مفسّران در بازنگرهای متعدّد خود دریافته‌اند که در شعر او یک جهان‌بینی منسجم وجود دارد و تلاش کرده‌اند

۱. دیوان شمس، ۱۴۳۲۴.
۲. دیوان شمس، ۱۳۲۹۷.
۳. مثنوی، دفتر دوم، ۶۳ - ۱۷۶۲.

آن را از منظر خود توضیح دهند. امّا در انجام این‌کار همواره آتش سوزان شعر او را خاموش کرده‌اند.

آموزهٔ قرآنی توحید، شکل‌دهنده تمام مسائلی است که او بیان می‌کند، همان‌طور که شیمل متذکّر می‌شود، «بدون اغراق می‌توان گفت که شعر مولانا چیزی جز تلاش در جهت بیان عظمت خداوند، آن‌گونه که خود را در جنبه‌های گوناگون زندگی آشکار می‌کند، نیست.»[۱] این دقیقاً جوهرهٔ توحید است، یعنی نشان‌دادن این‌که همه چیز در ستایش خداوند یکتا است. زیرا کثرت درنهایت به وحدت منجر می‌شود.

شرح جهان‌بینی مولانا در جای دیگر به‌طور خلاصه مطرح شده است؛[۲] در اینجا تنها به برخی از اوصاف متمایز آن اشاره می‌شود. مولانا هم‌چون سایر صوفیان، عالم را به‌مثابهٔ تجلّی اسماء و صفات الهی می‌نگرد، حال آن‌که انسان یا آدم "بوالبشر کو علم الاسماء بَگَست"[۳] امانت الهی را بر دوش می‌کشد زیرا آدمی به صورت او (خداوند) خلق شده است. صفات الهی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: صفات رحمت یا لطف و صفات غضب یا قهر، گرچه به‌موجب «رحمت من بر غضبم پیشی دارد»، فقط دستهٔ اوّل مطابق با اصل ذات خداوند است.

انسان، به‌عنوان تجلّی همه اسماء و صفات الهی، از لطف و قهر توأماً برخوردار است. به‌طور کلّی، انبیا و اولیا تعادل کامل میان این دو صفت را حفظ می‌کنند، امّا از آن‌جاکه درحقیقت لطف یا رحمت مقدّم است، لطف یا رحمت، بر آنها غلبه دارد. در مقابل، غضب خداوند بر کافران مستولی است. به‌همین ترتیب ملائک تجلیّات لطف و رحمت هستند درحالی‌که شیاطین جلوه‌های قهر و غضب

---

۱. شیمل، شکوه شمس.

۲. رجوع شود به: چیتیک، ویلیام، راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی، مترجم شهاب‌الدّین عباسی، تهران: نشر پیکان، ۱۳۸۲.

۳. مثنوی، دفتر اوّل، ۱۲۳٤.

می‌باشند؛ در مورد عالم صغیر، عقل به لطف تعلّق دارد، درحالی‌که نفس نشانگر قهر است. وضعیّت انسان عادی، چنانکه مولانا می‌بیند این است که انسان ایمان به خداوند داشته باشد و عمل به دینش کند، اگرچه در کشمکش میان ملک و شیطان، عقل و نفس، گرفتار آمده است، با وجود این هنوز مشخّص نیست که لطف یا قهر جایگاه ابدی فرد خاص را در جهان دیگر مشخّص خواهد کرد، به‌عبارت دیگر آیا او به بهشت خواهد رفت یا به جهنّم. «اولیا منتظر ایشانند که مؤمنان را در منزل خود رسانند و چون خود کنند و شیاطین نیز منتظرند که او را به اسفل‌السافلین سوی خود کشند.»[1]

این نمایش کیهانی، که انسان در مرکز آن قرار دارد، نتیجهٔ آشکارشدن گنج پنهان است. خداوند گفته است: «دوست داشتم شناخته شوم پس مخلوقات را خلق کردم.» عشق و رحمت که اساس آفرینش است عالم را به‌وجود می‌آورد و هدف نهایی آن را معیّن می‌کند؛ غضب تنها به تبعیّت از رحمت است و در منظر رحمت قرار می‌گیرد. درنتیجه مولانا از عملکرد ابلیس در هماهنگی کیهانی دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که شرّ لازمهٔ ضروری خلقت جهان است؛ امّا هرگز ادّعا نمی‌کند ابلیس با آدم، جهنّم با بهشت، یا نفس با عقل برابر است، زیرا رحمت و لطف همواره صفات مقدّم باقی می‌مانند.

انسان تنها مخلوقی است که می‌تواند راه خود را در جهت شکوفایی استعدادهای اوّلیه نهادینه شده توسّط گنج پنهان، انتخاب کند. برخی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی در ادبیات اسلامی پیرامون اختیار و مسؤولیّت انسان، ناشی از تجربیّات روزمره زندگی مولانا است. به‌علاوه، محور اصلی و فراگیر آثار وی ــ یعنی ترغیب همنوعان خود به پیوستن به سلوک معنوی ــ بدون آزادی بشر

---

۱. مولانا، فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، (تهران: امیرکبیر، ۱۳٤۸) ص ۷۸. هم‌چنین مراجعه کنید به: چیتیک، راه عرفانی عشق. (قرآن: ٥: ۹٥)

معنایی ندارد. "آدمی بر خنگ کرمّنا سوار، ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم[۱]: درکف درکش عنان اختیار".[۲]

دیدگاه مولانا دربارهٔ ارتباط انسان با خداکه در مطالب بی‌شماری در آثار وی بحث یا به آن اشاره شده است، آموزهٔ فراگیر حقیقت وجود را نشان می‌دهد. بُعد دومِ تعالیم وی مربوط به مسیری است که انسان باید جهت دستیابی به کمال معنوی و به فعل درآوردن صورتی که از ابتدا براساس آن خلق شده است، دنبال نماید؛ در این‌جا مولانا صفات و اعمال مجاهد معنوی ــ از قبیل نماز، روزه، و ذکر خداوند ــ که از "از جوع ببر گلوی شهوت"[۳] و "شبذیر می‌رانند خوش هر روز در دریای خون"[۴] را شرح می‌دهد. سومین جنبه مهم آثار مولانا وصف مراتب گوناگون پیشرفت معنوی در طیف وسیعی از صور خیال و نماد است که درنهایت منجربه مقامی می‌شود که انسان در آن‌جا حقیقتاً به‌همراه حلاج "انّا الحق" می‌گوید.

محبوب یکتا

مولانا در همان‌حال که تأیید می‌کند عشق وصف‌نشدنی است، با هزار استعاره و حکایت، خصوصیات و صفات آن را شرح می‌دهد. با جمع‌بندی کلام وی، می‌توان گفت عشق نیروی الهی است که عالم را به‌وجود می‌آورد، عامل حرکت موجودات می‌شود و برای ایجاد وحدت در میان کثرت در قلب انسان رسوخ می‌کند. درنهایت، عشق خدا است که خالق، حافظ و غایت عالم است؛ این

---

۱. قرآن، ۷۰: ۱۷.

۲. مثنوی، دفتر سوم، ۳۳۰۰.

۳. دیوان شمس، ۳٦۱۲۰.

٤. دیوان شمس، ۱۸۷۰۰.

حقیقت یگانه است که خود را به صور نامتناهی متجلّی می‌سازد.

حُسن یا جمال که عمیقاً با عشق پیوسته است، دوست‌داشتنی است. احتمالاً هیچ‌یک از سلسله‌های صوفی به اندازهٔ مولویه در مقام نظر و عمل بر عشق تأکید نمی‌کند. مطمئنّاً به‌طور کل صوفیان نخستین افرادی هستند که این گفتهٔ پیامبر را یادآور می‌شوند: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد»، امّا به‌ویژه مولویه در جذب تمامی آثار حاصل از این آموزه برای زندگی معنوی نمونه بودند. در متن تعالیم مولانا، «خداوند زیباست» بدین‌معنی است که «جز خداوند زیبایی وجود ندارد»؛ زیبایی حقیقی تنها متعلّق به اوست درحالی‌که زیبایی کلّ موجودات "عاریتی" یا "مجازی" است.

بزد در بیشهٔ جان، عشقش آتش   بسوزانید هر جا بد مجازی[1]

هر چیز دوست‌داشتنی حقیقت خویش را از محبوب الهی، تنها حقیقتی که به‌راستی هست به‌دست می‌آورد؛ این احتمالاً درون‌مایه اصلی معارف بهاء ولد است. یک قطعهٔ نمونه که از زیبایی خداوند سخن می‌گوید، به‌شرح ذیل است:

> "سبحانک" می‌گفتم یعنی که ای الله چه پاکی و چه پاکیزه تو که همه نقش حَورْا و عینا و جمال همهٔ اصناف حیوانات و خرّمی همهٔ گل‌ها و سبزه‌ها و آب‌های خوش و بادهای وزان و همهٔ خوشی‌ها و همهٔ آرزوها کَلَفهٔ روی جمال حضرت خاص تو می‌شود و همه گرد و خاشاک کوی تو می‌شود.[2]

مولانا پیام پدرش را در اشعار بسیاری تکرار می‌کند، اگرچه تأکید وی [بر آن مضامین] که ما نتایج حاصل از آن را برای حیات معنوی خود کسب می‌کنیم، واضح‌تر و جالب توجّه‌تر هستند. طریق عشق، تشخیص محبوب حقیقی از دروغین، قطع‌کردن هر چیزی که موهوم و فانی است با شمشیر شهادت ــ لا اله الاّ

---

۱. دیوان شمس، ۳۶۰۸۰.

۲. معارف، تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، وزارت فرهنگ (تهران: ۱۳۳۳)، صص ۱۲ ـ ۱۱۱.

الله ــ و کاملاً رو آوردن به‌سوی محبوب یکتا است.

هین دریچه سوی یوسف باز کن / وز شکافش فرجه‌ای آغاز کن
عشق‌ورزی آن دریچه کردنست / کز جمال دوست سینه روشنست
پس همارهٔ روی معشوقه نگر / این به دست تست، بشنو ای پدر
راه کن در اندرون‌ها خویش را / دور کن ادراک غیراندیش را[1]
غیر معشوق ار تماشایی بود / عشق نبود، هرزه سودایی بود
عشق آن شعله‌ست،کوچون برفروخت / هرچه جز معشوق باقی، جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند / درنگر زآن پس که بعد لا چه ماند؟[2]

خطای دنیاپرستان، عشق آنها به اشیاء این جهان نیست بلکه ناتوانی آنها از درک این امر است که تمامی اشیاء این جهان چیزی جز سایه‌های معشوق حقیقی نمی‌باشد.

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش / می‌دود بر خاک پرّان، مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود / می‌دود چندانک بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست / بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست[3]

عشق‌های ناقص، عشق‌های "ماسوی الله" سرانجام عاشق را دلسرد و ناامید می‌کند، زیرا تنها خداوند است که حقیقی است. خشنودی و سرور در زندگی کنونی در درک این حقیقت و پیوستن بی‌درنگ ما به معشوق یکتا قرار دارد. امّا این معشوق را در جهان پیرامون خویش نخواهیم یافت. این امر پیام بسیاری از حکایات موجود در مثنوی است، مانند داستان معروف آن مرد صوفی که در بوستان زیبایی به‌مراقبه نشسته بود که فضولی مزاحم کار او شد و به او گفت به

---

۱. مثنوی، دفتر ششم، ۹۸ ـ ۳۰۹۵.
۲. مثنوی، دفتر پنجم، ۵۸۹ ـ ۵۸۷.
۳. مثنوی، دفتر اوّل، ۱۹ ـ ۴۱۷.

آثار رحمت خداوند در بوستان بنگرد.

گفت: آثارش دلست ای بوالهوس آن برون آثار آثارست و بس[۱]

به همین ترتیب، مولانا غزلی را به شرح زیر آغاز می‌کند:

گفت لبم ناگهان نام گل و گلستان آمد آن گلعذار، کوفت مرا بر دهان

گفت که: سلطان منم، جان گلستان منم حضرت چون من شهی وانگه یاد فلان؟

دفّ منی هین مخور سیلی هر ناکسی نای منی هین مکن از دم هرکس فغان[۲]

درد دل و شادمانی

از نظر سالک، هدف، تجدید پیوند آدمی با "لطف"، "عشق" و "رحمتی" است که انسان را به‌وجود آورد. از آن‌جاکه "هست دنیا قهرخانهٔ کردگار"،[۳] انسان باید به لطف بیاویزد که متعلّق به جهان دیگر است. در اصطلاحات کیهان‌شناختی، مقایسهٔ میان جهان زیرین و زبرین، یا وجود مادّی و معنوی، در دسته‌های دوتایی چون جسم و روح، صورت و معنا، ظاهر و باطن، خاک و هوا، دریا و اقیانوس شرح داده می‌شود؛ معمولاً همهٔ این موارد دوگانه به قهر و لطف مربوط است، (گفتیم "معمولاً"، زیراگاهی مولانا سایر پیوندها را درنظر می‌گیرد.)

ارتباط کیهان‌شناختی میان لطف و قهر از نظر معنوی و روحی در مقایسه میان "وصال" و "فراق" متجلّی می‌شود. نزدیکی به خداوند و وصال او حاصل رحمت و لطف است، حال آن‌که دوری و فراق نتیجهٔ قهر است. کمال معنوی مربوط به هماهنگی میان این دو صفت است که همواره لطف مقدّم است. اساساً انسان در "قهرخانه" گرفتار آمده و در جستجوی لطف است:

---

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ۱۳۶۲.

۲. دیوان شمس، ۵۰ ـ ۲۱۷۴۸.

۳. مثنوی، دفتر ششم، ۱۸۹۰.

رحمت او سابق است از قهر او   سابقی خواهی، برو سابق بجو[۱]

امّا سرانجام، هنگامی‌که سالک به مقام ولایت دست می‌یابد، این دو صفت را با تعادلی سازگار جمع می‌کند. زیرا او صورت الهی راکه براساس آن خلق شده بود، به فعلیّت درآورده است. درنتیجه مولانا در سلوک از مرشد کامل، از شیخ سخن می‌گوید:

یک زمانی موج لطفش بال تست   آتش قهرش دمی حمال تست[۲]

در سیر وصول به‌کمال معنوی، عاشق از مسیری عبور خواهدکرد که او را از تجربه‌های متناوب فراق و وصال، یا "قبض" و "بسط" می‌گذارند. غزل‌های مولانا با استعاره‌های بسیار متعدّد از مراتب گوناگون این تجربیّات، سخن می‌گوید متداول‌ترین این استعاره‌ها مربوط به عشق مجازی (رخ زیبا، طرۀ گیسو، بوسه)، نوشیدن شراب (جام، مستی، هوشیاری)، و بوستان (گل، بهار، پاییز) هستند.[۳] این تصویرپردازی به‌طور اختیاری انتخاب نشده است، بلکه، به‌عبارتی می‌شود گفت به‌دلیل قابلیّت‌ها و محدودیّت‌های زبان آدمی در بافت تمدّن اسلامی و به بیان دقیق‌تر، از آنجاکه این تجارب صورت خیالی خاصّی را در چارچوب متن موردنظر پذیرا می‌شوند، به "طور طبیعی" شکل گرفته‌اند. مولانا به‌تفصیل، ماهیّت "خیال" را شرح می‌دهد. در این‌جا به ذکر نقل‌قولی اکتفا می‌کنیم:

مستی و عاشقی و جوانی و جنس این   آمد بهار خرّم وگشتند همنشین
صورت نداشتند، مصوّر شدند خوش   یعنی مخیلات مصوّر شده ببین
دهلیز دیده است دل، آنچ به دل رسید   در دیده‌اندر آید، صورت شود یقین[۴]

---

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ۳۲۰۵.

۲. مثنوی، دفتر چهارم، ٥٤٥.

۳. رجوع شود به: چیتیک، راه عرفانی عشق، فصل سوم؛ همچنین به شکوه شمس، فصل دوم.

٤. دیوان شمس، ٧٦ - ٢١٥٧٤.

بسیاری از اشعار مولانا را باید به‌مثابهٔ تلاشی دانست که موجب می‌شود مشاهدات معنوی و "خیالی" برای کسانی که آنها را درک نکرده‌اند، قابل فهم شود. پدرش پیش از او بخش کاملی از معارف را به همین امر اختصاص داده بود. برای مثال، در آن‌جا چنین می‌خوانیم:

> پس در هر جزو من جوی‌های نور می‌رود هم‌چون زر آب و روان می‌شود... همهٔ خواطر و مزه از الله هست می‌شود. همه روی سوی‌الله آورده‌اند و الله چنانک شاه زیبا در میان عروسان نو بنشسته، یکی بر کتفش می‌گزد و یکی بر شانه بوسه‌اش می‌دهد و یکی خود را در وی می‌مالد. و یا چنانک فرزندان چو دانهٔ مروارید گرد پدر جوان درآمده و با وی بازی می‌کنند و یا چون کبوتران و گنجشکان گرد کسی که خورشان می‌دهد درآمده باشند و به هر جای وی برمی‌نشینند همچنان همهٔ ذرّه‌های کاینات گرد جمال الله گردان و تدبیر و خواطر من گرد الله گردان است (و سبّوح و سبحان‌گویان است.)[1]

پیام مولانا این است که تمامی شادی و شعف در وجود خداوند یافت می‌شوند و در این لحظه است که خداوند را می‌توان در قلب یافت. غزل ذیل با بهره‌گیری از تصویرپردازی خاصّ خود احتمالاً بیش از دیگر غزل‌ها به‌روشنی این پیام را منتقل می‌کند:

شنیدی تو که خط آمد ز خاقان — که از پرده برون آیند خوبان
چنین فرموده است خاقان که امسال — شکر خواهم که باشد سخت ارزان
زهی سال و زهی روز مبارک — زهی خاقان زهی اقبال خندان
درون خانه بنشستن حرام است — که سلطان می‌خرامد سوی میدان
بیا با ما به میدان تا ببینی — یکی بزم خوش پیدای پنهان

۱. معارف، صص ۳۵ ـ ۱۳٤.

....

غــلامان چــو مــه در پـیش سـاقی نــوای مــطربان خــوشتر از جــان
ولیک از عشق شه جان‌های مسـتان فــراغت دارد از ســاقی و از خــوان
تـو گـویی ایـن کـجا بـاشد هـمان‌جا که انـدیشه کـجا گشـتست جـویان[۱]

امّا در خود فرورفتن و باکنه وجود خود ارتباط برقرارکردن آسان نیست. در انجام چنین امری، فرد باید از تعالیمی که انبیا و اولیا آورده‌اند، پیروی کند. سلوک مولوی که کاملاً برپایهٔ شریعت و سنّت است، با تکیه بر ذکر محبوب، از طریق صورت‌های مختلف ظاهری و باطنی، از نماز و روزه گرفته تا موسیقی و رقص را شامل می‌شود. در نزد وی شریعت، محور است، زیرا بدون اعمال دینی فرد هرگز نخواهد توانست چهارچوب‌ها و محدودیّت‌های فردیّت خـود را تـرک گـوید و حضور الهی را درک نماید: "چو پیمبر نیستی، پس رو به راه!"[۲]

دوری ما از خداوند در قائم بالذات بودنِ ما، در این عقیدهٔ نادرست ما ریشه دارد که (فکر می‌کنیم) به‌نحوی مستقل از مبدأ خود (خداوند) هستیم. نفس، ما را از درک روح و آن‌چه که ورای آن قرار دارد عاجز می‌کند؛ مانند ابلیس، ما تـنها وجه ظاهری اشیا را می‌بینیم. ما باید نور ملکوتی باطنی را که به‌عنوان عقل شناخته شده است به فعلیّت درآوریم، عقلی که ماهیّتش "جویندهٔ خدا" است،[۳] این زمان می‌توان بر نفس، که هم ریشه با شیطان است[۴] غلبه کرد. در عین حال، باید از شیوهٔ حسابگرانهٔ عقل جزئی که آن نیز توسّط ابرهای نفس پنهان شده است، اجـتناب کنیم و خود را به عشق نامتناهی بسپاریم. در آخرین منازل سلوک، "هر چـیزی

۱. دیوان شمس، غزل ۱۹۰۳.
۲. مثنوی، دفتر دوم، ۳٤٥۳.
۳. مثنوی، دفتر سوم، ۳۱۹۵.
٤. مثنوی، دفتر سوم، ٤۰٥۳ و ۳۱۹۷.

به‌جز خداوند" ــ حتّی خود عقل کل، چون آن نیز یک حقیقت مخلوق است ــ باید پشت‌سر گذاشته شود.

رهایی از نفس

در متن روان‌شناسی معنوی مولانا، حیات نفس، مرگ روح است؛ وصال با جهان زیرین، فراق از خداوند را به همراه دارد. رنج و اندوه قلب ناشی از خود موهوم ما و دوری ما از اصل خود است. برای گذشتن از قهر و رسیدن به لطف که سرچشمهٔ همه‌چیز است، باید از نفس رهایی یابیم و در قلب ساکن شویم. پس درد و رنج، ملازمان ضروری حیات نفس هستند. در این مرتبه از وجود نمی‌توان بر آنها (درد و رنج) غلبه کرد، بلکه باید در درون به شادی‌ای که در مرکز قلب جای دارد مبدّل شوند. درواقع، فقط انبیا و اولیا می‌توانند رنج حقیقی را درک کنند، زیرا بصیرت اشیا آن‌گونه که هستند تنها به آنها اعطا شده است. همچنان‌که مولانا معمولاً متذکّر می‌شود، تا زمانی که پرنده آب گوارا ننوشیده باشد، هرگز تصوّر نخواهد کرد که بر روی آب شور دریا به سر می‌برد؛ تا زمانی‌که سالک مزهٔ وصال را نچشد، هرگز نخواهد فهمید که در اندوه بی‌پایان فراق به‌سر می‌برد. "هرکه او بیدارتر، پردردتر".[1] از این‌رو، بزرگ‌ترین بدبختی‌ای که بشر می‌تواند متحمّل شود زمانی اتّفاق می‌افتد که او درد فراق را درنمی‌یابد.

آن که او بی‌درد باشد رهزنست زانک بی‌دردی انّا الحق گفتنست[2]

تا وقتی که دردمند نباشیم، برای دستیابی به آرامش تلاش نخواهیم کرد؛ تا وقتی که عاشق نباشیم، در طلب معشوق نخواهیم بود.

---

۱. مثنوی، دفتر اوّل، ۶۲۹.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ۲۵۲۱.

هــر کــجا دردی، دوا آن جــا رود		هــر کــجا فــقری، نـوا آن جـا رود
آب کـم‌جو تشـنگی آور بـه دست		تـــا بــجوشد آب از بـالا و پست[۱]

برای به‌دست آوردن تشنگی و درد، باید به نقص و نالایقی ـ یا، بالاتر از آن، به عدم محض خود در برابر حقیقت یکتا پی ببریم. آموزه محوری مولانا، چون تعالیم سایر صوفیان به این امر منحصر می‌شود:

وز مـیان خـویش را بـرون کـن تـیز		تـا بگـیری تـو خـویش را بـه کـنار[۲]

خودیتِ ما بی‌اساس و موهوم است، امّا وابسته به آن هستیم. هنگامی که از طریق آیین سلوک و آتش عشق و شوق، خود بی‌اثر و نابود می‌شود، هیچ‌چیز جز خداوند بجا نمی‌ماند. مولانا با بـه‌کـارگرفتن کـلام شـهادت، آن را چـنین شـرح می‌دهد:

تـیغ لا در قـتل غـیر حـق بـرانـد		درنگر زآن پس که بعد لا چه مـاند؟
مــــاند الا الله بــــاقی جــــمله رفت		شاد باش ای عشق شرکت‌سوز زفت[۳]

پس خودیت، فراق انسان است، و بی‌خود شدن، وصال و کمال او. یک غزل نمونه سالک را به این آگاهی می‌رساند:

ای طـربناکـان ز مـطرب التـماس مـی‌کنید
سوی عشرت‌ها روید و میل بانگ نی کـنید
شـهسوار اسب شـادی‌ها شـوید ای مـقبلان
اسب غم را در قـدم‌های طـرب‌ها پـی کـنید
زان می صافی ز خم وحدتش ای با خـودان
عقل و هوش و عاقبت‌بینی همه لاشی کـنید

---

۱. مثنوی، دفتر سوم، ۱۲، ۳۲۱۰.
۲. دیوان شمس، ۱۲۲۸۰.
۳. مثنوی، دفتر پنجم، ۹۰ ـ ۵۸۹.

نوبهاری هست با صدرنگ گلزار و چمن
ترک سرد و خشک و ادباری ماه دی کنید
کشتگان خواهید دیدن سربریده جوق جوق
ایّها العشّاق مرتدید اگر هی هی کنید
سوی چین است آن بت چینی که طالب گشته‌اید
این چه عقلست این که هردم قصد راه ری کنید
در خرابات بقا اندر سماع گوش جان
ترک تکرار حروف ابجد و حطی کنید
از شراب صرف باقی کاسهٔ سر پر کنید
فرش عقل و عاقلی از بهر الله طی کنید
از صفات با خودی بیرون شوید ای عاشقان
خویشتن را محو دیدار جمال حی کنید
با شه تبریز شمس‌الدّین خداوند شهان
جان فدا دارید و تن قربان ز بهر وی کنید[۱]

رحمت خداوند

مولانا و آن گروه از پیروانش که به تعالیم وی وفادار بودند به ما می‌گویند که عشق، رحمت و لطف خداوند را بر عالم سایه می‌افکند و سرنوشت ما را تعیین می‌کند، عالم اساساً خیر و زیبا است، اگرچه خود محوری ما ممکن است مانع از دیدن این امر شود. رحمت خداوند که در پس حجاب تجلّی قهر اوست، ما را به‌سوی ارج بهجت و سُرور می‌کشاند. بنابراین، بر ما است که پذیرای ″رحمت

---

۱. دیوان شمس، غزل ۷۴۷.

مسبوق" حق شویم، از بیم آن‌که مبادا تا ابد در حجاب باقی بمانیم. وظیفهٔ ما به‌عنوان ابنای بشر بازگشت به لطف است که از آن برآمده‌ایم و بدین‌طریق تمامی کثرات را به وحدت تبدیل کنیم و به همهٔ پدیده‌ها به‌عنوان حجاب‌هایی بر صورت معشوق بنگریم. مولانا در مورد اولیا که راهنمایان آدمی در این سلوک هستند، چنین می‌سراید:

خوی با ما کن و با بی‌خبران خوی مکن
دم هر ماده خری را چو خران بوی مکن
اوّل و آخر تو عشق ازل خواهد بود
چون زن فاحشه هر شب تو دگر شوی مکن
دل بنه بر هوسی که دل از آن برنکنی
شیرمردا دل خود سگ هر کوی مکن
هم بدان‌سو که گه درد دوا می‌خواهی
وقف کن دیده و دل روی به هر سوی مکن
همچو اشتر بمدو جانب هر خاربنی
ترک این باغ و بهار و چمن و جوی مکن
هان که خاقان بنهادست شهانه بزمی
اندرین مزبله از بهر خدا طوی مکن
میر چوگانی ما جانب میدان آمد
پی اسبش دل و جان را هله جز گوی مکن
روی را پاک بشو عیب بر آیینه منه
نقد خود را سره کن عیب ترازوی مکن

جـــز بــر آن‌کــه لبت داد لب خـود مگشـا
جز سوی آن‌کـه تکت داد تکـاپوی مکـن
روی و مویی که بتان راست دروغین می‌دان
نــامشان را تــو قـمر روی زره مـوی مکـن
بــر کـلوخیست رخ و چشـم و لب عـاریتی
پــیش بــی‌چشم بـجد شـیوهٔ ابـروی مکـن
قـامت عشـق صـلا زد کـه سـماع ابـدیست
جز پی قـامت او رقـص و هـیاهوی مکـن
دم مــزن ور بــزنی زیــر لب آهسـته بـزن
دم حجابست یکی توکن و صد توی مکن[۱]

۱. دیوان شمس، غزل ۱۹۹۲.

مجالس المؤمنین

شهرام پازوکی

مقدّمه

در شمارهٔ قبل عرفان ایران، مقالهٔ محقّقانهٔ استاد اکبر ثبوت دربارهٔ "قاضی نورالله شوشتری و تصوّف" چاپ شده بود که در آن جنبه‌های مختلف تعلّقات صوفیانهٔ این شهید تشیّع و تصوّف با ذکر شواهد و دلایل متعدّد نشان داده شد. وی بنابر قراین موجود در آثارش در یکی از طرائق موجود آن زمان و به اغلب احتمال بنابر تصریح تذکره‌های عرفانی در طریقهٔ کبرویه نوربخشیه بوده است.[۱]

در این مقاله چندین بار به مجلس ششم مجالس المؤمنین استناد شده است. این مجلس در ذکر جمعی از صوفیه است که شیعه بوده‌اند. اهمیّت این فصل در موضوع نسبت میان تصوّف و تشیّع، نگارنده را بر آن داشت که این فصل را

---

۱. برای نمونه می‌توان به تذکره ریاض العارفین، رضاقلی‌خان هدایت، تهران، ۱۳۴۴، ص ۳۹۶ اشاره کرد که می‌گوید: «وی طریقهٔ نوربخشیه داشته است.» از میان معاصران نیز می‌توان برای مثال از مرحوم دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب نام برد که با دقّت علمی خاصّ خویش تصریح می‌کند که شوشتری «در طریقت به نوربخشیه منسوب بود.» دنبالهٔ جستجو در تصوّف ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۸۶.

تصحیح و چاپ کند.

علائق صوفیانه قاضی نورالله حقیقتی است که معمولاً کسانی که تشیّع را منحصر به فقه و کلام شیعی می‌کنند، به عمد از آن می‌گذرند[۱] بی آنکه متوجّه باشند با این کار، قول مخالفان تشیّع را که می‌گویند شیعه یک فرقه "اختراعی" ایرانیان و منحرف از جریان اصلی اسلام است، تأیید می‌کنند.[۲] به‌نظر این گروه شیعه‌ستیز، تشیّع فاقد هرگونه تفکّر و نظر و معنویّت است و لذا هیچ حکیم و عارف و اهل نظر و درنتیجه هیچ‌یک از مشاهیر را نمی‌توان در تاریخ اسلام یافت که شیعی باشد. در پاسخ به این معترضان، علمای شیعه به تکاپو افتاده تا شیعیان اهل نظر و معاریفی را در تاریخ اسلام معرّفی کنند که شیعه بوده‌اند.

یکی از نمونه‌های قدیمی این مجادله در کتاب‌نقض معروف به‌بعض مثالب النوّاصب فی نقض بعض فضائح الروّافض،[۳] تألیف نصیرالدّین ابوالرشید عبدالجلیل قزوینی رازی،[۴] دیده می‌شود. این کتاب در قرن ششم در ردّ بر کتابی موسوم به‌بعض فضائح‌الروافض، نوشته شده است. نویسندهٔ ناشناس کتاب، یک عالم سنّی ساکن شهرری است که کتاب خود را در سال ۵۵۵ هجری قمری به اتمام

---

۱. در این‌باره می‌توان از کتاب‌های مستقل که در سال‌های اخیر دربارهٔ قاضی نورالله شوشتری نوشته شده نام برد که یا هیچ اشاره‌ای به ارادت این فقیه عارف به تصوّف نمی‌کنند یا اصولاً آن را رد می‌نمایند. مثلاً در کتاب شهید ثالث: قاضی نورالله مرعشی شوشتری (سّیدمحمّد قاضی مرعشی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۶) مؤلّف برخلاف شواهد صریح تاریخی این انتساب را بدون ذکر هیچ‌گونه دلیلی رد می‌کند. در حالی‌که اکثر علمای متقدّم که دربارهٔ قاضی سخن گفته‌اند و خود نیز مخالف تصوّف بوده‌اند، مثل ملّا عبدالله افندی و آقامحمّدعلی کرمانشاهی مشهور به صوفی‌کُش، به تعلّقات وی به تصوّف اشاره کرده و از این حیث گاه او را ملامت کرده‌اند.

۲. مرحوم حاج محمّدجعفر کبودرآهنگی (مجذوب‌علیشاه) از عارفان و فقیهانی است که می‌کوشد مانند شوشتری، هویّت حقیقی و موسّع تشیّع را نشان دهد. وی در آثار خویش خصوصاً در مراةالحقّ (تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳) چندین بار از مجالس المؤمنین مطالبی را نقل می‌کند و دربارهٔ خود کتاب گوید: «مقصود از تصنیف آن کتاب ردّ جمعی از علمای عامّه بوده است که آنها مدّعی بوده‌اند که تشیّع، مذهبی مخترع است که در ایّام سلطان سعید الجایتو احداث شده است.» (همان، ص ۱۱۶).

۳. تصحیح میر جلال‌الدّین محدّث، همراه با دو جلد تعلیقات، انتشارات انجمن آثار ملّی، تهران، ۱۳۵۸.

۴. در مقدّمهٔ دقیق مصحّح، شرح مفصّلی از زندگی مؤلّف نقض آمده است.

رسانده است. یکی از فضایحی که نویسنده‌بعض فضائح‌الروافض در ردّ شیعه می‌آورد این است که «در جهان هرگز رافضی‌ای نبوده است که او را در دین و دولت، قَدری یا قدمی یا جاهی یا منزلتی یا حرمتی یا نامی بوده است».[۱] رازی در جواب گوید: «ندانم که بدین لفظ که را می‌خواهد؟ پس به ضرورتْ اسامیِ جماعتی از فنونِ طبقات ذکر کرده شود تا شبهت برخیزد به نظر در آن».[۲] آن‌گاه وی اسامی گروه‌های مختلفی را از پیروان ائمّه، روات، متکلّمان، مفسّران قرآن، اهل لغت، سلاطین و امرا، شعرا و زهّاد و عباد و غیره را که "همه شیعی و معتقد و مستبصر"[۳] بوده‌اند، به ضرورت می‌گوید «تا بدانند که به خلاف این است که [مؤلّف] یاد کرده است.»[۴] در میان این جماعات شیعه، وی دربارهٔ «زهّاد و عبّاد و اهل اشارت و اهل موعظت» گوید[۵] که «همه عدلی‌مذهب بوده‌اند و مذهب سلف صالح گفته‌اند و از جبر و تشبیه تبرّا کرده‌اند.» از اسامی‌ای که برای نمونه از این جماعت می‌آورد، نام مشایخ مشهور متقدّم صوفیه به‌چشم می‌خورد، کسانی مثل: حسن بصری، شبلی، جنید، بایزید بسطامی ــ که وی را شیخ روزگار می‌خواند ــ و ابوسعید ابوالخیر. وی دربارهٔ آنان می‌افزاید «شیعه در این جماعت ظنّ نیکو دارند از بهر آن‌که عدلی و معتقد بوده‌اند... و جماعتی از آن طایفه که بلاشبهه شیعی‌مذهب و اصولی و معتقد بوده‌اند، معروف کرخی است و یحیی معاذ رازی و طاوس الیمانی و بهلول مجنون و مالک دینار و منصور عمّار.»[۶]

کتاب‌نقض از منابع اصلی‌مجالس‌المؤمنین قاضی نورالله است و بنابر قول

---

۱. نقض، ص ۲۰۷.

۲. همانجا.

۳. همان، ص ۲۳۲.

۴. همان، ص ۲۳۳.

۵. همان، ص ۲۱۳.

۶. همان، ص ۲۱۳.

مصحّح آن،[1] شوشتری گاه به عین عبارت از آن نقل کرده و حدود ۲٤ یا ۲۵ مرتبه از آن کتاب مطالبی اقتباس نموده گاه بسیار مطوّل و گاه در حدود یکی دو جمله. وی شرح حال خود مؤلّف آن را نیز در اواسط مجلس پنجم از کتاب مجالس المؤمنین مشروحاً ذکر کرده است. ولی از جهت فکری نیز مجالس المؤمنین درواقع در همان مسیری است که کتاب نقض می‌باشد یعنی توجّه به وسعت نظر در تشیّع نه محدود و مضیّق ساختن آن به مباحث فقهی و کلامی صرف یا فقط به‌عنوان نهضتی سیاسی، چنانکه مستشرقان گویند.

مجلس ششم از مجالس المؤمنین که در ذکر جمعی از صوفیه است، عمدتاً شرح حال و دلایل تشیّع مشاهیر تصوّف است که در کتاب نقض فقط اسم آنها به‌عنوان شیعه نام برده شده است.

پس درواقع، برخلاف آنچه مشهور شده، شوشتری "شیعه تراش" نبود ولی بر آن بود که معنای حقیقی شیعه را احیاء کند و در این معنای وسیع، طبعاً کسانی که قبلاً از دامنهٔ شیعه بیرون نهاده شده و ظاهراً منتسب به اهل سنّت بودند، در قلمرو شیعه وارد می‌شوند.

از نمونه‌های دیگر این قبیل مساعی ــ اگرچه نه عیناً با مقدّماتی واحد ــ در جهت نشان‌دادن عدم انحصار تشیّع به چند کتاب اندک فقهی و کلامی، کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه است. در کتاب الذریعه نیز که جامع‌ترین منبع کتاب‌شناسی شیعه است، مؤلّف آن، مرحوم آقابزرگ طهرانی، درواقع سعی کرده نشان دهد که شیعه دارای آثار علمی فراوانی است که تعداد آن از کتاب‌های منتشر شده از جانب اهل سنّت کمتر نیست و شیعیان اهل نظر و فکر بوده‌اند.

* * *

---

۱. همان، ص دوازده.

در تصحیح این فصل ازمجالس‌المؤمنین از نسخهٔ خطّی کاملی که بـه خـطّی خوانا نوشته شده و تاریخ اتمام‌کتابت آن جمعه هفدهم ماه صفر ۱۰۴۲ بـه خـطّ کاتبی به‌نام ابن‌علیشاه کاغذی است، استفاده شد. بنابر اظهار صریح کاتب، وی این نسخه را به یک واسطه از خطّ خود مصنّف نقل کرده است. در مواردی نیز ایـن نسخه با متن چاپی مغلوط کتاب مقایسه و متن چاپ شده ترجیح داده شـد. ایـن موارد در پاورقی مشخّص شده است.

مجلس ششم

در ذکر جمعی از صوفیه صافی طویت

که نزد سالکان مسالک طریقت و مؤسّسان قواعد شریعت و حقیقت، مقصود از ایجاد عالم و اختراع بنی‌آدم بعد از ایجاد جواهر زواهر انبیاء و ائمّهٔ هدی ــ عَلیهم صلوات الله المَلِک الاَعلیٰ ــ وجود فایض الجود این طایفهٔ کرام و اصفیای عظام ــ کثّرهُم اللهُ بین الانام ــ است که به میامن توفیق از ادنیٰ مراتب خاک به اعلیٰ مدارج افلاک ترقّی نموده‌اند و از حضیض خمول بشریت به اوج قبول ملکیت تلقّی فرموده، از پرتو سراج وهّاج و عکس شعاع لماعِ یَهدی اللهُ لِنورِه مَنْ یشاء[1]، با ساکنان ملأ اعلی و مطمئنان عالم بالا در سلک انتظام منخرط گشته و به‌مرتبه‌ای رسیده‌اند که عواقب امور قبل از ظهور مشاهده نموده‌اند و خواتیم اشیا پیش از بروز وجود مطالعه فرموده، دعایم دین و دولت به میامن همّت ایشان قایم و قوایم ملک و ملّت به‌روابط وجود ایشان منتظم، پاکبازان بساط مردی و صدرنشینان صفّهٔ دردمندی، بحرآشامان تشنه‌جگر و دست‌افشانان بی‌پا و سر، گم‌گشتگان جادّهٔ سلامت و منزویان کنج ملامت، زَنده[2] پیلان ژنده‌پوش و زنده‌دلان صاحب هوش، خرقه‌پوشان خانقاه قدس و باده‌نوشان بزم‌گاه انس، مصرع: «شاهان بی‌کلاه و امیران بی‌سپاه».

قومی ملوک طبع که از روی سلطنت
گویی کز احترام سلاطین کشورند
شاهان دلق‌پوش که گاه حمایتی
زیر گلیمشان جم و خاقان و قیصرند

---

۱. سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵.

۲. زَنده: مهیب، هولناک، بی‌کران.

امــروز از نــعیم جـهان چشـم دوخـتند
فردا خود از کرشمه به فردوس نـنگرند
منگر به چشم خوار در ایـن پـابرهنگان
نــزد خــرد عــزیزتر از دیــدهٔ ســرند
آدم بهشت را به دو گندم اگـر فـروخت
حقّا که این گروه به یک جـو نـمی‌خرند

و مزید توضیح و تقریر کلام در تحقیق حال ایـن طـایفهٔ کـرام آن است کـه بروجهی که در مقدّمات این کتاب اشارتی به آن واقع شده، تحصیل یقین به‌مطالب حقیقت که حکمت عبارت از آن است یا به نظر و استدلال حاصل می‌شود چنانچه طریقهٔ اهل نظر است و ایشان را علما و حکما می‌خوانـند یـا بـه‌طریق تـصفیه و استکمال چنانچه شیوهٔ[1] اهل فقر است و ایشان را عرفا و اولیا می‌نامند. و اگرچه هر دو طایفه به حقیقت حکماامد، لیکن طایفهٔ ثانیه چون به‌محض موهبت ربّانی فایز به درجهٔ کمال شده‌اند و از مکتب‌خانهٔ «و علّمناهُ مِنْ لدُنا عِلماً»[2] سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوایل اوهام کمتر است، اشرف و اعلی باشد و به وراثت انبیا که صفوت خلایقند اقرب و اولیٰ خواهـند بـود. و هـر دو طـریق درنهایت وصول، سر به‌هم باز می آرد؛ «والیه یُرْجَعُ الامرُ کلّه».[3] و میان محقّقان هر دو طریق هیچ خلاف نیست، چنانچه منقول است که شیخ عارف محقّق شیخ ابوسعید بن ابوالخیر را با قدوة الحکماء المتأخّرین شیخ ابوعلی سینا ــ قدّس‌الله روحهما ــ اتّفاق صحبتی شد. بعد از انقضای آن، یکی گفت: آنچه او می‌داند مـا مـی‌بینیم و

---

۱. در نسخهٔ خطّی: شیمه.

۲. سورهٔ کهف، آیهٔ ٦٥.

۳. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۲۳.

دیگری گفت: آنچه او می‌بیند ما می‌دانیم.[۱]

و هیچ‌کس از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنانکه ارسطاطالیس می‌گوید: «هذه الاقوال المتداوله کالسُلّم نحو المرتبة المطلوبة فَمَنْ اراد اَنْ یحصلها فَلْیحصل لِنفسه فطرة اُخری»[۲] و افلاطون الهی فرموده: «قد تحقق لی اُلوف مِن المسائل لیس لی علیها برهان».[۳] و شیخ ابوعلی در مقامات‌العارفین[۴] می‌فرماید: «فمَنْ اَحبّ اَنْ یتعرّفها فَلْیتدرّج الی ان یصیر من اهل المشاهدة دون المشافهة و من الواصلین الی العین دون السامعین للاثر». و حکیم الهی شیخ شهاب‌الدّین مقتول که محیی رسوم قدمای حکماست درتلویحات[۵] نقل می‌کند که در خلسهٔ لطیفه ــ که به اصطلاح این طایفه او را غیبت گویند ــ ارسطو را دیدم و در تحقیق ادراک که از غوامض مسائل حکمت است از او نکته‌ای چند پرسیدم. بعد از آن شروع در مدح استاد خود افلاطون نمود و اِطراء[۶] عظیم در مدحت او کرد. از او سؤال کردم که از متأخّران کسی به مرتبهٔ او رسیده باشد، گفت نه و نه به جزوی از هفتاد هزار جزو از کمال او. بعد از آن ذکر بعضی از فلاسفهٔ اسلام می‌کردم و به هیچ‌کدام التفات ننمود تا به ذکر بعضی از ارباب کشف و شهود رسیدم مثل جنید بغدادی و ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری، قدّس الله ارواحهم، گفت: اولئک هُمُ الفلاسفة حقاً. لیکن در این طریق اخطار بسیار و مهالک بی‌شمار است؛ چه خطرات وساوس و ورطات هواجس و تسویلات باطله و تخیلات فاسده، سالک را در بیان طلب حیران و

---

۱. در اسرار التّوحید: محمّد بن منوّر، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، چ ٤، تهران، ص ۲۱۰. این داستان نقل شده است.

۲. این اقوال متداول مانند نردبانی است به‌سوی آن مرتبه مطلوب، پس هرکس خواهد که به آن دست یابد، باید برای خویش فطرت دیگری به‌دست آورد.

۳. برای من علم به هزار مسأله پیدا شد که برهانی بر آن ندارم.

٤. الاشارات والتنبهات، جزء ثالث، تهران، ۱٤۰۳ قمری، ص ۳۹۰: هرکس که می‌خواهد آنها را بشناسد، باید به‌تدریج جهد کند تا از اهل مشاهده (دیدار) شود نه از اهل مشافهه (گفتار) و از کسانی باشد که به خود (عین) آن رسیده است نه از شنوندگان اثر (نشانه) آن.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن و سیّد حسین نصر، ج ۱، تهران، ۱۳۵۵، صص ٤- ۷۳.

٦. اِطراء: مبالغه در مدح کسی.

سرگردان گرداند و افسد مفاسد آن‌که به اندک نمایش کَسرابٍ بَقیعةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمآنُ ماء،[۱] از راه رفته دست از طلب بدارد حتی اذا جائَه لَمْ یَجِده شیئاً.[۲] و بعد از اطّلاع بر حقیقت حال، حاصلش غیر حسرت و وبال نباشد:

دور است سَر آب درین بادیه هشدار — تا غـول بیابان نـفریبد بـه سـرابت[۳]

خـلیلی قُـطّاع الفـیافی الی الحـمیٰ — کـثیر و اربـاب الوصـول قـلائل[۴]

و ایضاً استاد این طریقت که عبارت از مرشد کامل است نادر است و بر تقدیر وجود شناخت او یا متعذّر یا متعسّر، چه کمالات انسانی را جز صاحب کمال نشناسد و قیمت جوهر را به جز جوهری نداند:

به سرّ قصهٔ سیمرغ و قصّهٔ[۵] هدهد — کسی رسد که شناسای منطق‌الطیر است

و اکثر مردم به‌صورت مموّه[۶] و ظاهر بی‌حقیقت، از راه افتاده‌اند:

یاقوت را مقابل خرمهره می‌کنند — سنگ سیه به نرخ زر سرخ می‌خرند

و ناگاه افتد که به تلبیس و تدلیس فریفته شود و نقد عمر صرف خدمت ناقصی کند به ظنّ کمال، و مؤدّی به خسران حال و مآل او گردد ــ نعوذ بالله من الغباوة والغواية. و از این جهت در کلام مَلِک علّام و صاحب وحی(ع) ترغیبات بسیار در باب نظر و تفکّر وارد شده و علمای اعلام نیز بیشتر ترغیب مردم بر طریقهٔ نظر نمایند با آن‌که در طریقه تصفیه نیز احتیاج به این طریق متحقّق است؛ زیرا که در اثنای تصفیه و ریاضت، تلبیسات شیطانی ملتبس می‌شود به الهامات رحمانی و فرق میان انواع آن وارادت جز به دلیل عقلی میسّر نیست. و ایضاً اگر سالک

---

۱. سورهٔ نور، آیهٔ ۳۹: چون سرابی است در زمینی هموار که تشنه آن را آب می‌پندارد.

۲. ادامهٔ آیهٔ گذشته: تا چون به آن رسد، آن را چیزی نیابد.

۳. دیوان حافظ، تصحیح بهاءالدّین خرمشاهی، انتشارات نیلوفر، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۱۵.

٤. دوستان من، راهزنان بیابان در راه به‌سوی محبوب، بسیارند و کسانی که واصل شده‌اند، اندک.

۵. نسخهٔ خطّی: غصّه.

٦. مموّه: خبر همراه با راست و دروغ.

به کلّی از علم رسمی عاری باشد، از ورطهٔ افراط و تفریط ایمن نتواند بود و از مخالفت حکمت شریعت فارغ نه. و شاید که بنابر جهل به حدّ اعتدال، احتمال ریاضات مفرط کند و مؤدّی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد. و لهذا حضرت هادیالثقلین الی صراط المستقیم ــ علیه و علیٰ آله افضل التحیة والتسلیم ــ میفرماید: «ما اتّخذالله ولیاً جاهلاً»[1] و در حدیث دیگر فرموده: «قَصَم ظَهری رَجلانِ: جاهِلٌ مُتَنسّک و عالم مُتهتّک».[2]

و بیشایبه تکلّف ارباب اعتدال و مستعدّان وصول به مراتب کمال از طایفهٔ علیّهٔ صوفیه، فرقهٔ ناجیهٔ امامیّهاند که در مبادی حال بلکه در ازل آزال به میامن هادی توفیق رحیق تحقیق از جام فیض ساقی کوثر نوشیدهاند و جرعهٔ لا یظماء اصلاً ابداً شاربها[3] کشیدهاند. سیّد المتألّهین حیدر بن علی الآملی در کتاب جامع‌الانوار[4] فرموده که «فرقهٔ ناجیّهٔ امامیّه ــ ایّدهم الله تعالی ــ دو طایفهاند: یک طایفه آنکه حامل ظاهر علوم رسول مجتبی و ائمّهٔ هُدیٰاند که عبارت از علوم شرعیّهٔ اصلیه و فرعیه باشد و طایفهٔ دیگر آنکه متحمّل باطن علوم ایشانند که آن عبارت از طریقت و حقیقت و ایقان باشد. و اوّل موسوم است به مؤمن فقط و ثانی بهمؤمن ممتحن. و شیعی و صوفی عبارت از این دو طایفهاند. زیراکه شیعی و صوفی دو اسم متغایرند که مراد از ایشان حقیقت واحده است یعنی کسی که حامل شریعت محمّدیه باشد بهحسب ظاهر و باطن. بعد از آن فرموده که اگر گویند که اکثر صوفیه بهحسب ظاهر بر طریق اهل سنّت و اصول و قواعد ایشانند، پس چگونه ایشان را

---

۱. شرح اصول کافی، محمّدصالح مازندرانی، تصحیح و تعلیق ابوالحسن الشعرانی، ج ۸، ص ۳٤۸: خداوند هیچ نادانی را ولی خود قرار نداده است.

۲. شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی‌الحدید، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، دارالاحیاء الکتب العربیه، ج ۲۰، ص ۲۸٤: دو کس پشت مرا بشکستند: نادان اهل آداب شرعی و دانای پرده در.

۳. نوشندهٔ آن هیچگاه تشنه نخواهد شد.

٤. جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران، ۱۳٦۸، ص ٤۱.

شیعی حقیقی توان گفت؟ گوییم: صوفیه فِرَق بسیارند مانند شیعه، امّا فرقهٔ حقّه از ایشان یکی است و آن فرقه‌ای است که حامل اسرار سیّد مختار و ائمّهٔ اطهار باشد و ایمان به ایشان به‌حسب ظاهر و باطن داشته باشد؛ همچنان‌که فرقهٔ حقّهٔ ناجیّه از فرق متکثرهٔ شیعی یکی است و آن امامیّهٔ اثنی‌عشریه‌اندکه قواعد و احکام ایشان در فروع مبنی است به نقل صحیح از نبی و عترت او، علیهم‌السّلام.»

و مؤلّف را عقیده آن است که هیچ‌کس از این طایفهٔ رفیعه، سنّی مذهب نبوده مگر شرذمهٔ ضالّهٔ نقشبندیه که جهت ترویج بضاعت و گول زدن اهل سنّت و جماعت که فی‌الحقیقة اهل سَنه و مُجاعة‌اند، نقش تصوّفی جهت ابوبکر بسته‌اند و خرق اجماع قوم نموده و خرقهٔ طریقت خود را به او بسته‌اند و بنابر ظهور بطلان آن طریقه صاحب نفحات که از مریدان خواجهٔ نقشبند است گفته که «خواجه بهاءالدّین به حقیقت اویسی است».[1]

و غوث‌المتأخّرین سیّدمحمّد نوربخش ــ نوّرالله مرقده ــ در بعضی از مکاتیب خودکه به خواجه جعفر ثانی نوشته فرموده که: «اگر کسی سیاح باشد به ظاهر و باطن ببیند و بداندکه هیچ سلسله در همهٔ جهان باقی نیست غیر سلسلهٔ حضرت امیر و آن سلسله منحصر به حضرت خواجه اسحاق و سلسلهٔ خواجه منحصر به این فقیر چنانکه سلسلهٔ حضرت مصطفی به مرتضی به اتّفاق جمیع اولیا و آن‌که بعضی خواستند که به تکلّف از برای دیگری سلسله بتراشند، بنیادی ندارد. علمای شریعت و مرشدان طریقت بر این معنی متّفق‌اند و مقوّی این سخن آن‌که حضرت شیخ عبدالله عمویه سهروردی و فرزند او قاضی وجیه‌الدّین و برادرزادهٔ او ابونجیب شهاب‌الدّین و شیخ عمادالدّین ــ قدّس اسرارهم ــ و حضرت شیخ اسماعیل قصری و حضرت مولانا جلال‌الدّین رومی و پدر وی

---

۱. نفحات الانس من حضرات القدس، عبدالرّحمن جامی، تصحیح محمود عابدی، انتشارات اطّلاعات، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۹۰.

بهاءالدّین ــ قدّس سرّهما ــ از نسل ابوبکرند و سلسلهٔ ایشان همه به علی مرتضی(ع) می‌رسد و به خطّ حضرت شیخ شهاب‌الدّین سهروردی اجازتی که برای امام عبدالغفّار که صاحب‌حاوی است نوشته سلسله به امیرالمؤمنین علی(ع) رسانیده و آن خط در قزوین پیش فرزندان [صاحب] حاوی باقی است» انتهی.

و همانا آنچه حضرت میر ــ نوّرالله مرقده ــ در این کتابت افاده فرموده‌اند تفصیل اجمال آن چیزی است که شیخ مشایخ او سیّد متألّهین امیر سیّدعلی همدانی ــ قدّس الله اسراره العلیّه ــ در شرح قصیدهٔ "میمیه فارضیه" به آن اشارت نموده فرموده‌اند که: «طوالع انوار حقایق هر دلی مقتبس از مشکات ولایت علی است و با وجود امام هادی، متابعت غیری از احولی است». و بر وفق این مقال شیخ عارف نورالدّین آذری ــ قدّس سرّه ــ فرموده‌اند:

از طبقات اولیا هر که ز بعد مصطفی دید نظیر مرتضی هست ز عین احولی

و نیز فرموده‌اند:

هر ره که در طریقهٔ اهل سلوک هست غیر از طریق مرتضوی نیست جز ضلال

و مخفی نماند که اینکه اکابر این طایفهٔ رفیعه، گاه می‌گویند که الصوفی من لا مذهب له و گاه می‌فرمایند که عمل به احوط مذاهب می‌کنیم، فی‌الحقیقة گریز است از التزام یکی از مذاهب اهل سنّت و احتراز تصریح به انقیاد مذهب شیعه از روی تقیّه و لهذا نیز گفته‌اند با هر صوفی که اظهار مذهب کند ملامت کردنی بلکه لایق سیلی و گردنی است با آن‌که نزد کسی که عارف به تفاصیل مذاهب باشد، عبارت اخیره صریح است در اتّباع مذهب امامیّه زیرا که احوط مذاهب عندالاستقرار مذهب این فرقهٔ ناجیّه است و در مذاهب دیگران خصوصاً مذهب ابوحنیفه آن‌قدر توسعه و اباحت و رخصت و قباحت قرار یافته که حکیم انوری در بعضی از اشعار خود فراخی رخصت‌های ابوحنیفه را ضرب‌المثل ساخته:

سبحان الله فراخ چون چه   چون رخصت‌های بوحنیفه[1]

و از جملهٔ قراین واضحه که منتج رفع استبعاد تدیّن اکابر این طایفه علیّه به مذهب حق امامیّه باشد، آن است که شیخ شهاب‌الدّین سهروردی در رسالهٔ اعلام الهدی بعد از آنکه از روی تقیّه تقریر حقّیت خلافت خلفای اربعه بر طبق مذهب اهل سنّت نموده گفته که: «اگر محبّت یکی از ایشان در خاطر تو درآید باید که آن را از جملهٔ اسرار خود سازی و به اظهار آن نپردازی» و نگفت که: باید که سعی کنی تا خاطر را از آن بپردازی. و بر متفطن عارف به دقایق کلام ظاهر و پیدا و روشن و هویدا خواهد بود که مراد به یکی از آن چار که محبّت او از جملهٔ اسرار است، کیست. شیخ آذری ــ علیه‌الرّحمة ــ گفته[2]:

کیست مطلوب تو گفتی گر نمی‌دانی بدان
آفتاب دین علی مرتضی پیداست کیست
صد هزاران مرشد و هادی و پیر رهبر است
زین همه هادی و رهبر پیر ما پیداست کیست
گر رود اینجا بسی دعویِ باطل باک نیست
در شریعت قاضی روز جزا پیداست کیست

و این قدر نیز که شیخ در این رساله اظهار نموده فی‌الحقیقة از مقولهٔ کشف اسرار است و لهذا بسیاری از اهل سنّت آن را دلیل رفض شیخ مذکور ساخته‌اند.

اگر گویند که جمهور فقهای شیعه امامیّه در شأن حسن بصری و احمد غزّالی که در سلسلهٔ ارادت صوفیه واقع‌اند، انکار بسیار دارند و این هنگام لازم آید که آن سلسلهٔ رفیعه متّسق النظام نباشد، گوییم فقهای امامیه را در باب حسن بصری

---

۱. این بیت در نسخهٔ خطّی نبود.

۲. «علیه الرحمة گفته» در نسخهٔ خطّی نبود.

اختلاف است و از بعضی مشایخ خود ــ رحمهم‌الله ــ شنیده که سیّد اجل رضی‌الدّین علی بن طاوس او را مقبول شمرده و کتابتی که در کتاب احتجاج شیخ طبرسی مذکور است که حضرت امام حسن(ع) به حسن بصری مشتمل بر تعرّضات نوشته، نسبت او به آن حضرت به مرتبهٔ صحّت نرسیده و ایضاً این چنین نیست که در سلسلهٔ ارادت مطلقاً حسن بصری داخل باشد بلکه او در سلسله‌ای داخل است که به معروف کرخی و از او به حضرت امام علی بن موسی الرضا و آبای کرام او(ع) منتهی نشده باشد. و امّا احمد غزالی بر تقدیر آن‌که نزد جمهور امامیّه حال او سقیم باشد دفع نقض سلسله به‌وجود او بر این وجه می‌توان کرد که شیخ زین‌الدّین ابوبکر خوافی که از متأخّران صوفیه است در کتابتی که به خواجه عبدالقادر مشهور موسیقی‌دان نوشته و آن را بنابر التماس او مشحون به ذکر نسبت و بیان سلسلهٔ خود ساخته، آورده که شیخ ضیاءالدّین ابی‌النجیب سهروردی را دو نسبت است: یکی به عمّ خود قاضی وجیه الدّین سهروردی و او را به پدر خود شیخ محمّد سهروردی شهیر به عمویه و او را به شیخ احمد اسود دینوری و او را به شیخ طایفه جنید بغدادی و دیگری به احمد غزّالی و او را به ابوبکر نسّاج و او را به شیخ ابوالقاسم گرکانی و او را به شیخ عثمان مغربی و او را به شیخ علی رودباری و او را به شیخ جنید الی آخره. و بنابراین احمد غزّالی به یک اعتبار از سلسله خارج باشد و سلسلهٔ معتبره متّسق‌النظام گردد.

تنبیه: پوشیده نماند که بسیاری از عیّاران روزگار و ابله طرّاران دکان‌دار که صاحبان غلظت طبع و کثافت حجابند و سال‌ها به مرض مزمن آرایش و فزایش سبلت و محاسن عمر گذرانیده‌اند و عمامهٔ کبیره که بار عناد و استکبار است بر سر نهاده‌اند، مآثر شعوذه و تکسیر و رمل و نجوم را بر مردم مشتبه به کرامات و خارق عادات ساخته‌اند و بسیاری از مردم گول را در دام ارادت خود انداخته‌اند و اگر

احیاناً از مشایخ مخالفین که از سرچشمه تحقیق یعنی مشرب عذب مرتضوی دور افتاده‌اند چیزی از خوارق عادات صدور نموده، نه از باب کرامات اولیا بوده بلکه از آثار تسخیر جن و عمل شعوذه و سیمیا بوده، چنانکه از شیخ مقتول در بعضی اسفار مشهور و از سکاکی در صحبت جغتای‌خان بر السنه مذکور و دور نیست که متصوّفان خرقه‌پوش و شیخکان شیدفروش آثار سیمیا و تسخیر یا رمل و تکسیر را از قبیل کرامات می‌نموده باشند تا از برای خود منصب ارشاد و ولایتی تراشند.

نقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش باشد
ای بسا خرقه که شایستهٔ آتش باشد
خوش بود گر محک تجربه آید به میان
تا سیه‌روی شود هر که درو غش باشد[1]

و رکن صاین نیز در این باب گوید:

اگرچه طاعت این شیخکان سالوس است
که جوش و ولوله درگوش انس و جان انداخت
ولی به کعبه که گر جبرئیل طاعتشان
به منجنیق تواند بر آسمان انداخت

تأیید: از جملهٔ مؤیّدات آنچه صاحب نفحات[2] در مقام بیان احوال متشبّهانِ طوایف هشتگانه واصلان و سالکان صوفیه ذکر کرده و همچنین آنکه قائم الموحّدین شیخ حسین خوارزمی ــ قدّس سرّه العزیز ــ در مقام کفایت و تعریض با سلسلهٔ مخترعهٔ نقشبندیه به طریق خطاب عام، اظهار شکوه از مرشدان گول و مریدان ساده می‌نموده‌اند و می‌گفته‌اند که: در ولایت ماوراءالنّهر هر جاکه

---

۱. دیوان حافظ، ص ۱۵۹.

۲. نفحات الانس، صص ۹ ـ ۱۲.

نام شیخی و گوشه‌نشینی و صالحی را می‌شنیدم بی توقّف به صحبت او می‌رسیدم، از هر طریق که بودند از جهر و خفیه همه را دریافتم. اگرچه ظاهر خود را به زیب و زینت اهل‌الله آراسته می‌داشتند و خود را به‌زعم خود از مقرّبان و اهل حقیقت می‌پنداشتند و ظاهر ایشان نیز پسندیدهٔ ظاهربینان بود ولیکن چون به نظر بصیرت تفحّص احوال ایشان می‌کردم باطن ایشان از لباس طریقت و حقیقت عریان بود و همه را به‌خود مغرور و از راه مسالک طریقت دور و از حالات حقیقت مهجور می‌یافتم و این اسرار مخفی بر من از مکاشفات اسرار واردات که از فضل و مواهب حضرت بوده، واضح می‌گشت و چون از این رهگذر بر حقیقت احوال ایشان اطّلاع می‌یافتم از صحبتشان به سرعت تمام فرار اختیار می‌کردم:

مستی و خراباتی و رندی باید   تا بر سر راه و کار مردان آید
عیاری و لاابالی و چالاکی   باید که روندگی ره را شاید

محمود غجدوانی در کتاب مقامات شیخ مذکور آورده که آن حضرت به‌جهت تنبیه سالکان راه و نجات یافتن ایشان از دام متشبّهان اهل‌الله و شیخ‌صورتانِ شیطان‌سیرت گمراه مکرّر می‌گفتند که: طالب در ابتدای طلب تا رند و لاابالی آثار نباشد و خراباتی صفت و عیار شعار نبود از دام اِضلال و بند مکر و شید مکّاران نتواند رهایی یافت و اگر به بال همّت از دست فتنهٔ ایشان پرواز ننماید، او را هیچ مقصود به چنگ نیاید و به هیچ مطلوبی نرسد؛ زیراکه شیخان ناقص ناکس از برای قوت مانند عنکبوت از بهر صید مگس در هر طرف دامی از هوس تنیده‌اند و به قصد راهزنی طالبان کمین کرده‌اند.

وای بر طالبان پیر و حیف از قابلان فقیر که در ابتدای کار که از همه اشغال عالم دلسردند و به طلب پیر مرشد به هر جانب سرگردان و حیران می‌گردند و از

غایت طلب به هر کس و ناکس روی نیاز دارند، نه ایشان را دیده بصیرتی که معرفت نور و ظلمت را شاید و نه فراستی که حق را از باطل امتیاز نماید و نه حول و قوّتی که به تهوّر آن از فراز و نشیب راه خبری یابند و نه مشفقی که به اِمداد همّتش از حالات حقیقت در خود اثری یابند و به نور آن اثر از ظلمت آن مکدّرات گذر نمایند و نه تجربه‌ای دارند که از ریو و رنگ شیّادان حاضر گشته حذر نمایند و نعوذبالله اگر به دامگاه طامات و اضلال ایشان طالب راغب را رغبت افتد و به دانهٔ فریبشان میل نموده گرفتار گردد، بند طامات بر پای او نهند و پروبال قابلیّتش را برکَنَند زیرا که چون حرارت شوق و طلب ایشان از غلبهٔ برودت و زمهریر رؤیت آن مبطلان تسکین یافته آتش شوق و طلب او فرونشیند و فسرده شود و در پیروی ایشان عمری به غفلت و کسالت گذرانیده در باطن خود هرگز نور و صفایی نبیند و از نخل عمرشان هرگز میوه‌ای نچیند. لاجرم مذاق جان ایشان از آن تلخکام گشته درد و داعیه طلب ایشان رو به تنزّل نهاده قابلیّت نقصان پذیرد و از این فتنه طالب مسکین به یکی از چند مهلکه مبتلا گشته به هلاکت رسد. چه اگر آن پیشوای وی از مبطلان و ملحدان و زنادقه باشد، او را در غرقاب ضلالت و گمراهی عظیم از الحاد و کفر و زندقه اندازد ــ نعوذ بالله من هذه الحال ــ و اگر مقتدای وی از شیخان مقلّد ناقص باشد، اگرچه از اهل اسلام باشد و ظاهر شرع را ــ کما هو حقه ــ رعایت کند و آن طالب را نیز به اوامر و نواهی شریعت منقاد سازد ولیکن چون از تعمیر باطن که آن تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ دل و تجلیهٔ سرّ و تخلیهٔ روح است بهره‌مند نگشته و تبدیل اخلاق ذمیمه به حمیده نکرده و از حالات و تجلّیات و مراتب و مقامات و درجات و ترقّیات سیر الی‌الله و سیر فی‌الله و سیر مع‌الله و سیر بالله خبری و حظّی نیافته، هر آینه طالب مدّتی بر این منوال بی‌ذوق وصال به غفلت گذراند. آخرالامر یکی از دو حال او را صورت بندد: یا به اعتقاد

مرتبهٔ شیخی بر خود در ورطهٔ ضلالت افتد یا به انکار احوال مشایخ مبتلاگشته در بلای عداوت اولیا افتد. زیراکه آن شیخ او از نااهلی او را مثل خود به قید شیخی مقیّد ساخته رخصت ارشاد دهد. آن‌کس به سبب اعتبار خلق و خوش‌آمد نفس و اعتقاد بعضی جُهّال به آن اطمینان یافته به خود اعتقادکندکه من نیز ولی و شیخ حقیقی‌ام مثل اولیای سابق بلکه بعضی ابلهان خود را بهتر از ایشان دانند و به خیال آن‌که کمال همین است مردم را به ابرام و تکلیف و زور مرید خود سازند و این ضلالتی به‌غایت عظیم است؛ زیراکه طلب او به همین عقیده فرونشیند و به خود اعتقاد فاسدکند و این هنگام او را از ورطه‌ای بیرون آوردن به‌غایت مشکل است بلکه قریب به محال است همچنان‌که در زمان ما در هر دو طرف گروه‌گروه در این گرداب مبتلا و مستهلک و سرگردان مانده‌اند ــ العیاذ بالله من هذه الحال ــ و اگر بعضی از مریدان این طایفه‌که فی‌الجمله نشأ[1] ادراک و فراستی دارند، ایشان را از پیران رسیده رخصت ارشاد شود و به این رتبه از آن متشیّخان مأمور گردند، چون در احوال مشایخ سابق از آنچه شنیده باشد و یا درکتب دیده باشد تأمّل و خود را از آن حالات عاری یابند، این وسوسهٔ شیطان در باطن ایشان انگیزدکه حالا مثل شیخ ما در عالم نیست و اگر او را حالتی می‌بود ما را نیز از آن بهره می‌رسید و از این استدلال کنندکه در زمان ما مثل مشایخ و اولیای زمان سابق نیستند و به این سبب از طلب مرشد محروم مانند و یاگویند طایفهٔ اولیا و اهل ارشاد در آن زمانها بوده و حالا اصلاً نیستند و یا به‌خود قرار دهندکه از غایت فسردگی خودکه احوال مشایخ این زمان و زمان‌گذشته نیز حرفی و حکایتی چند بیش نیست‌که اگر حال مشایخ حقیقی می‌داشت پیر ما را و ما را می‌بود. و این نیز ضلالتی عظیم است و به‌سبب این عقیده در عقبهٔ انکار اهل‌الله از جهل فرومانده از

---

۱. نسخهٔ چاپی: نشأه.

طلب حقیقت و دریافت اهل حقیقت محروم و مهجور ماند. هر آینه چنین شیخان جاهل از خیل راهزنان دین و اخوان شیاطین‌اند. پس طالب صادق را واجب و لازم است که در ابتدای کار احتیاط بسیار نماید تا پایمال طریق این جُهّال نشود و غریق گرداب تقلیدشان نگردد که چون از پیروی ایشان فسردگی و سردی و تیرگی پدید گشته حرارت و ندامت را فرو نشاند قابلیّت طالب نقصان پذیرفته ضایع گردد:

پوشیده مرقعند این خامی چند ‌ ‌ ‌ نارفته ره صدق و صفاگامی چند
بگرفته زطامات الف لامی چند ‌ ‌ ‌ بدنام کنندهٔ نکونامی چند[1]

---

۱. رباعیات سنایی.

گزیده‌ای از عرفان مسیحی

جیمز کاتسینجر

ترجمهٔ ابوالقاسم پیاده کوهسار[1]

مقدّمه

نوشتار حاضر ترجمهٔ دو فصل از کتاب ارزشمند نه از این دنیا: گنجینه‌ای از عرفان مسیحی[2] می‌باشد که گردآوری شده و ویراستهٔ آقای جیمز اس. کاتسینجر است. این اثر گلچینی از نوشته‌های عرفانی شماری از نویسندگان است که در اینجا برای آشنایی با عرفان مسیحی ــ البتّه آشنایی اندک ــ فصل اوّل آن با عنوان "رهایی از بندها" و فصل ۵۷ آن با عنوان "پاسخی به افراد اهل عمل" ترجمه شد. متن نخست از کتاب گفت‌وگو دربارهٔ حیات فراحسّی[3] اثر یاکوب بومه[4] انتخاب

---

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد شاهرود.

2. *Not of this World*, A Treasury of Christian Mysticism, Compiled and edited by James S. Custinger, World Wisodom, 2003.

3. *Dialogue of The Supersensual Life*.

٤. Jakob Boehme: عارف شهیر آلمانی (١٦٢٤ـ ١٥٧٥) که تمام عمر خود به‌کار کفّاشی مشغول بود و در کنار آن به عرفان و تألیف رسالات عرفانی پرداخت.

شده و متن دوم هم گلچینی از کتاب معروف ابر نادانی[1] است. ابر نادانی کتابی است مجهول‌المؤلّف از قرن ۱٤ میلادی که مربوط به کشور انگلستان است.

گسستن بندها[2]

مرید به مرشد خود گفت: «استاد، من چطور می‌توانم به حیاتی فراحسّی[3] برسم که بتوانم خداوند را ببینم و صدایش را بشنوم؟»

مرشد پاسخ گفت: «فرزندم، اگر بتوانی خودت را حتّی برای لحظه‌ای "آنجا" برسانی که هیچ مخلوقی سکنا ندارد، آن‌وقت صدای خداوند را خواهی شنید.»

ــ آنجایی که هیچ مخلوقی سکنا ندارد دور است یا نزدیک؟

ــ فرزندم، "آنجا" درون توست. اگر بتوانی برای لحظه‌ای از تمام تفکّرات و تمایلاتت دست بکشی، کلمات وصف‌ناپذیر خداوند را خواهی شنید.

ــ وقتی از فکرکردن و خواستن باز ایستادم، چگونه صدای او را می‌شنوم؟

استاد گفت: «وقتی از فکرکردن و خواستن نفس باز ایستادی، آن‌گاه هم عقلت و هم اراده‌ات آرام و پذیرای تجلّیات کلمه و روح ازلی می‌شوند و آن‌گاه که روحت بالاتر و ورای چیزهای گذرا و فانی پرواز کند، حواسّ ظاهری و تخیّلاتت به‌واسطهٔ آن حال مقدّس و مبارک، تعطیل می‌شوند و آن وقت سمع و بصر و کلام ازلی در تو آشکار خواهد شد و از این‌رو خداوند به تو می‌شنود و به تو می‌بیند، تویی که اکنون عضوی از روح‌القدس شده‌ای و لذا خداوند در تو سخن می‌گوید و با روحت نجوا می‌کند و روحت هم صدایش را می‌شنود. پس اگر بتوانی از فکرکردن و اراده‌ات باز ایستی و چرخ تخیّلات و حواست را متوقّف سازی به

---

1. *The Cloud of Unknowing*.
2. Breaking the Chains.
3. Supersensual Life.

سعادت رسیده‌ای، چراکه تو آن هنگام به آن مقامی دست‌یافته‌ای‌که نجات‌بخشی عظیم خداوند را ببینی و شایستهٔ تمام انواع الطاف الهی و روابط آسمانی شده‌ای. پس در واقع هیچ‌چیز جز شنیدن و خواستن خودت حجاب تو نیست و به آن خاطر است‌که نمی‌توانی خداوند را ببینی و صدایش را بشنوی.»

ــ امّا من با چه چیزی خدا را خواهم دید و شنید، درحالی‌که او ورای طبیعت و مخلوقات است؟

ــ فرزندم، وقتی‌که تو کاملاً آرام و ساکت هستی همان‌طوری هستی‌که خداوند پیش از خلق طبیعت و موجودات بود. تو چیزی هستی‌که خداوند آن موقع بود. تو آن چیزی هستی‌که خداوند با آن ذات و وجودت را ساخت. پس تو حتّی با آن چیزی می‌بینی و می‌شنوی‌که ــ پیش از آنکه اراده یا حواست شروع به‌کار کنند ــ خود خداوند در تو دید و شنید.

ــ حال، چه چیز جلویم را می‌گیرد یا مرا محجوب می‌سازد از این‌که من نتوانم به آن چیزی برسم‌که خداوند را می‌بایست با آن دید و شنید؟

مرشد پاسخ داد: «به واقع هیچ‌چیز جز اراده، سمع و بصر خودت، تو را از آن محجوب نمی‌سازد و مانع رسیدنت به آن مقام فراحسّی نمی‌شود و به این خاطر که تو برخلاف ″آن چیز″ی‌که از آن نازل شده و ناشی شده‌ای، زیاد تلاش می‌کنی، خودت را به‌واسطهٔ اراده‌ات از ارادهٔ خداوند محروم می‌کنی و به‌واسطهٔ دیدنت از دیدن خداوند. پس چون در دیدن تو، تو تنها به ارادهٔ خودت می‌بینی، و با فهم و درک خود، به ارادهٔ خودت می‌فهمی، از ارادهٔ الهی دور می‌افتی. افزون‌بر آن ارادهٔ تو، جلوی شنیدنت را می‌گیرد و تو را با تفکّر در چیزهای زمینی و مشغول‌کردنت به چیزهایی‌که به تو ربطی ندارند از استماع‌کلام خداوند باز می‌دارد و به این ترتیب اراده‌ات تو را به جایی می‌بردکه بند طبیعت شده و در آن به اسارت درآید

و باکشیدنت به اینجا تو را مغلوب آن چیزی که اراده کرده‌ای می‌کند و تو را در بند زنجیرهای خودت می‌سازد و تو را به آن زندان ظلمت می‌افکندکه خودت برای خودت ساخته‌ای و آن‌گاه نمی‌توانی از آنجا بیرون آیی یا به آن مقام فراطبیعی و فراحسّی نایل آیی.»

مرید پرسید: «امّا اکنون که طبیعت من این‌گونه است و من در بند زنجیرهای خودم و گرفتار ارادهٔ فطری خودم هستم، سرورم: استدعا دارم که از سر لطف به من بگویید که چگونه می‌توانم از طبیعت خودم به آن سرزمین فراحسّی و فراطبیعی برسم بدون آنکه این فطرت را در خود نابود سازم؟»

مرشد در جواب گفت: «ناامید مباش، اگر دنیا را رها کنی آن وقت به "آن چیزی" می‌رسی که دنیا از آن ساخته شده است و اگر جانت را از دست دادی، آن‌وقت حیات تو در آن چیزی است که به‌خاطرش به دنیا پشت پا زده‌ای. حیات تو در خداوند است، لذا زمانی‌که نیرویت رو به ضعف و زوال می‌رود، نیروی خداوند در تو و از طریق تو عمل خواهدکرد. با این همه، از آنجاکه خداوند، بشر را در طبیعت و برای حیات طبیعی آفریده است تا بر تمام مخلوقات روی زمین حکومت کند و سرور تمام موجودات این جهان باشد، پس نامنطقی به‌نظر نمی‌رسدکه بشر باید این دنیا و موجودات درون آن را برای خودش تصاحب کند. اگر بر همهٔ مخلوقات ــ البتّه به‌لحاظ ظاهری ــ مسلّط گردی، فایدهٔ زیادی در آن نیست. امّا اگر ذهنی داشته باشی که تمام چیزها را دراختیار گیرد و در حقیقت سرور تمام موجودات جهان باشد، آن‌وقت روش کاملاً متفاوتی را باید به‌کار بست.»

مرید پرسید: «تمنّا دارم؛ آن روش چیست؟ و من با استفاده از کدام روش به آن نوع تسلّط و سروری برسم؟»

مرشد گفت: «تو باید یاد بگیری که بین خود شئ و آنچه که تنها تصویری از آن است تمایز قایل شوی، بین آن نوعِ سروری و تسلّط که ذاتی است و در ذات یا ساحت درونی قرار دارد و آن نوعِ سروری که تخیّلی است و شکل یا هیئتی ظاهری است و بین آن چیزی که احتمالاً مجرّد و ملکی است و آن چیزی که بیشتر از خویی حیوانی و وحشیانه نیست، به‌خوبی تمایز قایل شوی. اگر تو اکنون بر مخلوقات به‌لحاظ ظاهری ــ و نه با زمینهٔ باطنیِ درستِ طبیعت احیا شده‌ات ــ تسلّط یابی، آن‌وقت اراده و تسلّط تو به واقع به‌صورت یا روش حیوانی است و آنِ تو در بهترین وجه، جز نوعی حکومت خیالی و موقّت و عاری از هر چیز ذاتی و پاینده ــ که باید وجهۀ همّت تو باشد ــ نخواهد بود. از این‌رو با این تسلّط ظاهری بر مخلوقات، به‌سادگی جوهر و حقیقت خویش را از دست می‌دهی، درحالی‌که هیچ‌چیز جز خیال یا سایه‌ای از سروری راستین و ابتدایی‌ات که می‌توانستی توبه کنی و به کمک پروردگارت به مقام و منزلت اصلی خودت برسی، برایت باقی نخواهد ماند. بنابراین چون اراده و سروری تو حیوانی است میل و علاقهٔ تو هم به غریزه‌ای حیوانی بدل می‌شود که به‌وسیلهٔ آن آلوده و اسیر می‌گردی و صاحب طبیعتی حیوانی و شرایط زندگی حیوانی می‌گردی. امّا اگر طبیعت حیوانی و سبوعانه‌ات را رها کنی و زندگی خیالی و شرایط تخیّلی آن را ترک نمایی آن‌وقت به ″خیال الهی″[1] و زندگی عقلانی که حیاتی فراتر از تخیّلات موهوم، اشکال و سایه‌هاست می‌رسی. بنابراین بر همهٔ مخلوقات مسلّط خواهی شد و با طبیعت و سرشت اوّلیهٔ خود، در خود آن ″مبدأ″ یا ″منبعی″ که آنها از آن زاییده شده و می‌شوند دوباره متّحد می‌گردی و از این‌رو هیچ‌چیز روی زمین

---

1. Divine Imagination.

به قول مولانا:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه‌رویان بستان خداست

نمی‌تواند به تو صدمه‌ای برساند. زیرا تو مانند همهٔ مخلوقات هستی و هیچ‌چیز با تو فرق ندارد.»

ــ ای استاد عزیز خواهش می‌کنم به من بیاموز که چگونه می‌توانم به کوتاه‌ترین راه برای تشبّه به همهٔ مخلوقات، دست پیداکنم؟

ــ با دل و جان به جملات سرورمان عیسی مسیح که گفت: «به‌جز با عوض‌کردن راهتان و مانند کودکان شدن، وارد ملکوت آسمان نخواهید شد.»[1] عمل کن و بیاندیش. هیچ راهی کوتاه‌تر از این نیست و هیچ راه بهتری هم نمی‌توان یافت. مسیح به تو می‌گوید که جز با بازگشت و توبه و به مانند یک کودک شدن که برای هر چیزی به خداوند وابسته باشد، نمی‌توانی ملکوت خدا را ببینی. همین کار را انجام بده. هیچ‌چیز نمی‌تواند به تو آسیب برساند زیرا تو با همهٔ مخلوقات در صلح هستی. زیرا تو به صانع و سرچشمهٔ آنها مرتبط هستی و با چنین ارتباط و تعلّقی و با اتّحاد اراده‌ات با ارادهٔ او، شبیه وی می‌شوی. امّا بدانکه من چیزهای بیشتری برای گفتن دارم و تعجّب نکن گرچه برایت دشوار باشد. اگر می‌خواهی تا شبیه همهٔ مخلوقات شوی می‌بایست همه‌چیز را رها کنی. تو باید تمایلت را از همهٔ آنها قطع کنی و چشمت به‌دنبال هیچ کدامشان نباشد. نباید بخواهی که همهٔ آنها را برای خودت یا همچون خودت در اختیار بگیری. زیرا به‌محض اینکه به چیزی تمایل یابی و در درونت آن را مال خودت بدانی آن‌وقت همان‌چیز ــ هرچه که هست ــ با تو یکی می‌شود و با تو در ارادهٔ تو کار می‌کند و از همین لحظه مقیّد به حفاظت از آن، به مانند پاره‌ای از تنت، می‌گردی. امّا اگر به هیچ‌چیز میل نکنی، آنگاه از تمام مخلوقات آزاد و خلاص می‌شوی و در همان لحظه به مانند شاهزاده‌ای الهی بر همهٔ مخلوقات تسلّط می‌یابی. چون تو هیچ‌چیز

---

۱. عهد جدید، متی، ۳: ۱۸.

را برای خودت نخواسته‌ای و نسبت به همهٔ مخلوقات هم چیزی نیستی، پس همهٔ آنها هم برای تو هیچ هستند. تو همچون کودکی هستی که نمی‌داند که یک چیز چیست. گرچه شاید تو می‌دانی چیست، ولی دیگر آن را بدون درآمیختن با آن و بدون آنکه احساس آن، ادراکت را تحت‌تأثیر قرار دهد، می‌فهمی. تنها به این‌صورت است که خداوند همه‌چیز را می‌بیند و بر همهٔ مخلوقات مسلّط است. او همه را درک می‌کند، ولی هیچ‌چیز او را درک نتواند کرد.»

مرید از جملات شگفت‌آور و عجیب مرشدش بسیار مشعوف شد و خاضعانه‌ترین و صمیمانه‌ترین تشکّرات خود را به‌خاطر نوری که استاد به دل وی منتقل کرده بود، نثار او کرد. امّا با میل بیشتر به شنیدن چیزهای دیگری در مورد این مسائل والا، و دانستن چیزهای خاص‌تری، از استاد خود خواست که اجازه دهد تا فردای آن روز، دوباره او را ببیند و با نشان‌دادن این‌که چگونه و کجا می‌تواند چیزهایی ورای تمام ارزش‌ها و قیمت‌ها را بیابد و جایگاه و مقام آن را در ذات بشری خویش بجوید و تمام جریان کشف و فهم و درک آن را دریابد، مشعوف گردد.

مرشد پاسخ داد: «این چیزی است که در جلسهٔ بعد در موردش بحث می‌کنیم؛ باشد که خداوند آن را به‌واسطهٔ روح‌القدس که جویای همهٔ مخلوقات است بر ما آشکار سازد. اگر تو به‌خوبی پاسخ امروز مرا به‌خاطر بسپاری به‌زودی از طریق آن به فهم آن حکمت عرفانی سرّی خداوند ــ که هیچ‌یک از حکمای جهان نمی‌دانند ــ پی خواهی برد و آنجا دیگر آن چیزی که بایستی در وجود تو یافت شود، کشف و فهم آن از عالم بالا به تو عطا می‌شود. پس در ضمیر خویش آرام گیر و به دعایی که فردا موقع ملاقات ما به عشق مسیح انجام می‌شود، توجّه کن، تا ذهنت برای یافتن آن مروارید ارزشمندی که برای جهان هیچ به‌نظر می‌رسد، ولی

برای فرزندان حکمت همه‌چیز است، آماده گردد.»

* * *

پاسخی به افراد اهل عمل[۱]

در انجیل قدّیس لوقا می‌خوانیم که سرورمان مسیح به خانهٔ مارتا[۲] آمد و درحالی‌که وی داشت برای مسیح شام را آماده می‌کرد، خواهرش مریم هیچ‌کاری نمی‌کرد و فقط پیش پای مسیح نشسته بود. او آن‌قدر مجذوب شنیدن سخنان مسیح بود که هیچ توجّهی به‌کارهای مارتا نمی‌کرد. مطمئناً کارهای مارتا مقدّس و مهم بودند؛ درواقع آنها کارهایی در مرحلهٔ اوّل از حیات عملی هستند. امّا مریم هیچ علاقه‌ای به این کارها نداشت و توجّهی هم به حالت انسانی سرورمان [عیسی]، یعنی زیبایی جسم فانی او و یا شیرینی مصاحبت و صدای انسانی او نمی‌کرد؛ گرچه این‌کار، عملی مقدّس‌تر و بهتر بود، و نشان‌دهندهٔ دومین مرحله از حیات عملی و نخستین مرتبه از حیات نظری است. امّا او همهٔ اینها را فراموش کرده و کاملاً مجذوب حکمت والای خداوند که در قالب انسانی وی پنهان و نهفته بود، گردیده بود.

مریم با تمام محبّت قلبی خود متوجّه عیسی بود و به هیچ‌وجه واکنشی به آنچه می‌دید یا در مورد او گفته یا کرده می‌شد، نشان نمی‌داد. وی با آرامش کامل و با توجّه قلبی عمیق، آنجا نشسته بود و با عشقی شادی‌بخش متوجّه ابر نادانی‌ای

---

۱. گزیده‌ای از کتاب ابر نادانی (*The Cloud of Unknowing*). ابر نادانی کتابی مجهول المؤلّف و درواقع رساله‌ای عرفانی از قرن ۱۴ میلادی و مربوط به انگلستان است. نویسندهٔ آن تحت تأثیر قدّیس دیونیزوس آریوپگی بر آن است که معرفت حقیقی خدا فقط با گذشتن از ابرهای عظیم نادانی به‌دست می‌آید که در تاریکی‌های این ابرها، وضوح و روشنایی ظاهری تمام انواع دانایی بشری به‌طور آگاهانه‌ای ساقط می‌گردد. عارف درواقع تلاش می‌کند تا حجاب این ابرهای نادانی را از میان خویش و خداوند کنار بزند.

2. Martha.

که بین او و خداوند حایل گشته بود، شده بود. حتّی وقتی که مارتا از او نزد عیسی شِکوه و او را سرزنش کرد که چرا از مریم نمی‌خواهد که برخیزد و به او در کارهایش کمک کند، مریم باز هم همان‌جا کاملاً ساکت و آرام ماند و کمترین ناراحتی‌ای نسبت به جُنب و جوشِ مارتا نشان نداد. امّا این‌کار او تعجّبی ندارد، زیرا کاملاً مجذوب عمل دیگری بود که به‌کلّی برای مارتا غریب بود و او هیچ وقتی نداشت که به خواهرش توجّه کند یا از خودش دفاع کند.

«مریم بهترین چیز را برگزیده است».[1] این جمله به چه معنا است؟ هروقت ما از بهترین، سخن می‌گوییم به‌طور ضمنی به خوب و بهتر اشاره داریم. بهترین، صفت عالی است. پس مریم از میان چه چیزهایی بهترین را انتخاب کرده بود؟ چنانکه کلیسای مقدّس هم می‌گوید تنها دو سبک و روش زندگی وجود دارد نه سه روش: روش عملی و روش نظری. معنای عمیق‌تر داستان\انجیل این است که مارتا نشان‌دهندهٔ زندگی عملی و مریم نمایندهٔ زندگی نظری است که اوّلی به‌طور حتم برای رستگاری و نجات ضرورت دارد. بنابراین وقتی انتخاب به دو تا منحصر می‌شود، هیچ‌یک از آن دو را نمی‌توان بهترین به شمار آورد. با وجود این، گرچه روش عملی و نظری دو روش زندگی در کلیسای مقدّس هستند، ولی روی‌هم رفته در درون این دو روش سه بخش یا سه مرحلهٔ صعودی وجود دارد. نخستین مرحله، زندگی یک مسیحیِ نیک و درستی است که در آن، محبّت و عشق به‌نحو غالبی در امور مادّی لطف و رحمت، فعّال هستند. در مرحلهٔ دوم، فرد شروع به مراقبه بر روی حقایق معنوی نظیر گناهکاری خودش، مصایب مسیح و لذّت جاودانگی، می‌کند. روش اوّل خوب و روش دوم خوب‌تر است؛ زیرا در اینجا زندگی عملی و نظری ادغام می‌شوند. آنها به‌صورت نوعی خویشاوندی

---

۱. لوقا، ۴۲ : ۱۰.

معنوی درهم ادغام می‌شوند و نظیر مریم و مارتا تبدیل به دو خواهر می‌شوند. این نهایت مرتبه‌ای است که یک شخص فعّال ممکن است در عمل مراقبه پیشرفت کند ـ مگر درصورت مداخلهٔ فیض و لطف خاصّی. و یک شخص مراقبه‌گر نیز فقط تا این مرتبهٔ میانی ــ و نه بیشتر ــ می‌تواند برگردد تا برخی اعمال را انجام دهد. با وجود این، وی نباید یک چنین کاری را مگر در مواقع بسیار خاص و به‌اقتضای نیاز و ضرورتی مهم به انجام برساند.

در مرحلهٔ سوم، فرد وارد ابر تاریک نادانی می‌شود که در آنجا انسان سالک به‌پنهانی و به‌تنهایی، تمام عشق و محبّتش را متوجّه خداوند می‌سازد. مرحلهٔ اوّل خوب، مرحلهٔ دوم خوب‌تر یا بهتر و مرحلهٔ سوم بهترین است. این بهترین بخش همان چیزی بود که به مریم تعلّق داشت.مطمئناً اکنون روشن شد که چرا سرورمان به مارتا نگفت: «مریم بهترین حیات را برگزیده است.» تنها دو روش زندگی وجود دارد و همان‌طور که گفتیم وقتی انتخاب فقط بین دو چیز است یکی از آنها را نمی‌توان بهترین روش تلقّی کرد. امّا سرورمان می‌گوید: «مریم بهترین قسمت را برگزیده و این را نمی‌توان از او گرفت.» اوّلین و دومین قسمت، خوب و مقدّس هستند، امّا با عبور از این حیات فانی، آنها هم متوقّف می‌گردند، چراکه در جاودانگی هیچ نیازی به لطف و رحمت نیست. مردم گرسنه یا تشنه نخواهند شد، از سرما نخواهند مرد و مریض، بی‌پناه، آواره و اسیر نخواهند شد و هیچ‌کس محتاج نخواهد شد به آیین مسیحی دفن شود، زیرا مرگی درکار نیست. در بهشت، دیگر شایسته نیست که برای گناهان یا برای مصیبت و رنج مسیح سوگواری کنیم. بنابراین اگر لطف الهی، شما را به انتخاب قسمت سوم فرا خواند همچون مریم آن را برگزینید. شاید بتوان این‌طور گفت: اگر خداوند شما را به این قسم سوم، می‌خواند برایش مجاهده کنید و با صمیم قلب برای آن کار کنید. این امر هیچ‌گاه از

شما گرفته نخواهد شد زیرا که هرگز تمام نمی‌شود. این وضعیّت گرچه بر روی زمین آغاز می‌شود، ولی جاودان است.

بگذار کلماتِ سرورمان پاسخ ما به اشخاص فعّالی باشد که از ما شکایت دارند. بگذار او به‌جای ما سخن بگوید، چنانکه برای مریم این کار را کرد وقتی گفت: "مارتا، مارتا"[1]. او می‌گوید: «گوش کنید ای تمام آنهایی که فعّالانه زندگی می‌کنید. در امور قسمت‌های اوّل و دوم کوشا باشید و اکنون در یکی از آنها و نه دیگری عمل کنید. یا اگر بسیار مشتاق هستید هر دو را با شهامت با هم برعهده بگیرید، امّا با دوستان اهل نظر من بحث و مجادله نکنید؛ زیرا نمی‌دانید که چه به آنها می‌گذرد. آنها را آسوده بگذارید و به شادی آنها و لذّتی که از مرتبهٔ سوم یعنی بهترین بخش ــ که راه مریم هم است ــ نصیب‌شان می‌گردد، حسادت نورزید.»

---

۱. لوقا، ٤٢ : ١٠.

رمز پرندگان در ادیان[۱]

مانابو وایدا[۲]

ترجمهٔ سمانه گچ‌پزیان

پرندگان در وهلهٔ نخست تجلّی خدایان و ارواح‌اند، در عین‌حال آنها به‌عنوان پیام‌آوران موجودات الهی و بهشتی نیز ظاهر می‌گردند. آنـان پـیش از هـرچـیز راه‌ها و شرایط نو را معرّفی می‌کنند و راهـنمایی را بـرعهده مـی‌گیرند. بـه‌علاوه، پرندگان مظهر رهاییِ روح از جسم و یا فرورفتن در حال خلسه هستند و بر روح انسـان‌ها دلالت دارند. پرنـده، نماد آزادی مطلـق و مظهـر برتـری روح بر جسـم می‌باشـد و نمـاد رجحـان روح اسـت بر هر آنچـه زمینـی است. از این‌رو، پرنده اغلب با الوهیّت، ابدیّت، قدرت، پیروزی، جلال و جبروت پیوند دارد.

قدمت پرندگـان و صورتک‌هایـی (ماسک‌هایی) با تصویـر آنهـا، به دورهٔ پارینـه سنگی می‌رسد. نقّاشی دیوارهٔ غاری در "لاسکو"[۳] واقع در "دوردونی"،[۴]

---

۱. برگرفته از دایرةالمعارف دین، ج ۲، صص ۲۲۴ ـ ۲۲۶، اثر میرچا الیاده.

2. Manabu Waida.

3. Lascaux.

4. Dordogne.

فردی را با صورتک پرنده که در حال آماده‌شدن برای شکار یک گاومیش است، به تصویر کشیده است. تاریخ این نقّاشی به ۱۵۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح بازمی‌گردد. در زیر پایش، نیزه‌افکنش قرار دارد و نیزه‌ای که او پرتاب نموده، بدن گاومیش را شکافته، و نزدیک آنها پرنده‌ای بر فراز یک تیرک چمباتمه زده است. اغلب محقّقان این صحنه را شرح تراژدی در این شکار تفسیر نموده‌اند؛ مردی که صورتک پرنده بر چهره دارد، شکارچی‌ای است که توسّط گاومیش کشته شده است. این امکان وجود دارد که شکارچی از صورتک به‌عنوان ترفندی برای نزدیک‌شدن به شکار خود بدون کوچک‌ترین جلب توجّهی، استفاده می‌نموده است. پرندهٔ روی تیرک، شاید استعاره از روح مرده یا شخصی باشد که به اعتقاد سرخپوستان آمریکا "توتم" آنهاست و یا شاید هم مظهر اجداد و اساطیر قبیله‌ای است که به آن تعلّق دارند.

عدّه‌ای از محقّقین، این صحنه را بیانگر نوعی "خلسهٔ شَمَنی" می‌دانند. فردی که صورتک پرنده بر چهره دارد، "شَمَن" است و درحالی‌که روحش در سفری خلسه‌آمیز به جهان دیگر عزیمت نموده، بیهوش افتاده است. یک همراه که در این سفر معنوی به‌یاری روح وی می‌شتابد، در اینجا با پرندهٔ روی تیرک به‌گونه‌ای نمادین نشان داده می‌شود. گاومیش نیز احتمالاً یک حیوان قربانی است.

هرچند هنوز روشن نیست که آیا "شمنیسم" در عصر پارینه سنگی آغاز شده بود یا خیر؟ با این همه پرندگان بی‌شک جایگاهی مهم در دنیای معنوی و روحانی شکارچیان به‌طور اعم و شکارچیان اوراسیای شمالی به‌طور اخص دارند؛ جایی که "شمنیسم" دارای نیروی مذهبی ـ جادویی عمده‌ای بوده است. درواقع، "شمن" آسیای میانه و ناحیهٔ سیبری، کمک را از طریق روح جانداران

وحشی و نیز پـرندگان، بـه‌هنگام سـفری خـلسه‌آمیز، دریـافت مـی‌دارد. ارواح پرندگان ــ به‌ویژه ارواح غازها، بازها، جغدها و کلاغ‌ها ــ از آسمان وارد جسـم "شمن" می‌شوند و هنگامی‌که وی بر طبل خود می‌کوبد، بـه او الهـام مـی‌بخشند. به‌جز این، آنان وارد طبل او می‌شوند یا بر روی جامهٔ "شمنی" وی می‌نشینند. این دقیقاً زمانی است که خلسهٔ روحانی رخ می‌دهد، "شمن" بـه‌یک جسـم روحـانی انتقال می‌یابد و در تجربیّات درونی‌اش تبدیل به یک پرنده مـی‌شود. او بـه‌سان یک پرنده حرکت می‌کند، آواز می‌خواند، پـرواز مـی‌کند و روحش، پـرنده‌وار جسم خاکی را رها می‌سازد و در معیّت روح آن پرنده، به‌سوی بهشت بال و پر می‌گشاید. در آیین "تائویی" بن‌مایهٔ روحی که به‌مثابهٔ پرنده صعود می‌کند، در یک سطح روحانی والاتر، ارزشی دیگر یافته است. برای مثال در "چوانگ تزو" کـه قدمت آن به قرن سوم پیش از میلاد می‌رسد، پـرنده‌ای عـظیم‌الجـثّه مـوسوم بـه "پنگ" ظاهر شد که بی‌تردید نماد پرواز روح به عالم بالاست؛ روحی که از آزادی مطلق برخوردار است و از ارتباطات این جهانی و آنچه که به ارزش‌های دنیوی موسوم‌انـد، رهـاست. رسـم است زمـانی‌که جـادوگری در مـیان "یـاکـوت‌ها"،[۱] "تانگُزها"[۲] و "دُلگان‌ها"[۳] می‌میرد، بر فراز ستونی بالای قبر وی، پرنده‌ای چوبی نصب می‌نمایند. این پرنده، مظهر روح "شمن" متوفّی است.

پرندگان در اساطیر آفرینش بر محور غوطه‌وری در زندگی زمینی پـدیدار می‌گردند. در آغاز، یعنی در زمانی‌که تـنها آب پـهنهٔ زمـین را فـراگـرفته بـود، پرندگان آبزی چون اردک‌ها، قوها، غازها یا پـلیکان‌ها بـه عـمق اقـیانوس‌های آغازین فرو می‌رفتند تا به ذرّه‌ای خاک دست یابند.

---

1. Yakuts.
2. Tanguz.
3. Dolgans.

پرندگان در برخی مسائل به امر خدا غور می‌کنند و گاهی اوقات نیز به‌واسطهٔ ابتکار و قریحهٔ خویش در آب غوطه‌ور می‌شوند، لیکن در بعضی موارد خداوند، خود را تبدیل به پرنده‌ای می‌نماید و غوطه می‌خورد. بن‌مایهٔ "پرندهٔ غوّاص" در میان اقوام آلتایی مانند "بوریات‌ها"[۱] و "یاکوت‌ها" رایج است. همچنین در میان روس‌ها و برخی مردم ناحیهٔ اورال نظیر "ساموییدها"،[۲] "مانسی‌ها"،[۳] "ینی‌سئی‌ها"[۴] و "ماری‌ها"[5] یافت می‌شود. این غوّاصان زمینی، در شماری معیّن از اساطیر مربوط به خلقت، در میان سرخپوستان آمریکای شمالی نیز پدیدار می‌گردند. نتیجهٔ این غوّاصی دلیرانه و باجرأت، همواره به‌یک شکل است، جزئی کوچک از خاک که از عمق اقیانوس بیرون آمده، به‌گونه‌ای معجزه‌آسا رشد می‌کند تا درنهایت مبدّل به دنیایی می‌گردد که امروز درآنیم. در اساطیر فنلاند و استونی، خدا مانند پرنده‌ای به‌سوی اقیانوس اوّلیه پرواز می‌کند و تخم‌های کیهانی را در آنجا می‌گذارد تا دنیا پدید آید. این موضوع در اساطیر اندونزی و پلی‌نزی نیز یافت می‌شود.

در اوراسیای شمالی، اساطیر پادشاهی اغلب با نمادهای پرندگان درهم آمیخته‌اند. به اعتقاد مغولان، عقابی زرّین‌بال به آنها "یاسا" یا همان قوانین پایه و بنیادین زندگی بر روی زمین را اعطا کرد تا بدین‌وسیله پایه‌های امپراتوری مغول با انتصاب چنگیزخان بر اریکهٔ قدرت، قوام گیرد.

اساطیر ژاپنی نقل می‌کنند که چگونه یک کلاغ (یا زاغ) و زغن[۶] زرّین به

---

1. Buriats.
2. Samoyeds.
3. Mansis
4. Yeniseis
5. Maris

۶. نوعی پرندهٔ شکاری.

مانند پیام‌آوران خدایان آسمانی، فرود آمدند تا در خدمت "جیمو"،[1] نخستین امپراتور اساطیری ژاپن باشند و در کسوت راهنما، هدایت وی را در گذر از میان کوهستان به‌سوی "یاماتو" ــ جایی‌که او سلسلهٔ امپراتوری خود را بنیان‌نهاده بود ــ برعهده گیرند. مجارها، توسّط غولی موسوم به تورول[2] (شاهین، عقاب، باز) به‌سوی سرزمینی که "آرپاد"،[3] ملّت مجار را در آن پدید آورد، هدایت می‌گردند. تورول به‌عنوان جدّ اساطیری آرپاد شناخته می‌شود.

این اساطیر که در حوزهٔ آفرینش و پادشاهی‌اند، نقش برجسته و والایی را که پرندگان در شکل‌گیری نظام کیهانی ایفا نموده‌اند، آشکار می‌سازند. پرنده در قالب تجلّی خداوند، در هیئت آفریننده یا جدّ اساطیری، در آغاز جهان نمایان می‌شود و ظهور او به‌منزلهٔ آغاز آفرینش دنیا، تغییر و تبدیل ساختار کیهانی یا پیدایش یک سلسله، قوم یا ملّت می‌باشد. به‌پرندگان، به‌ویژه عقاب در سیبری و نیز زاغ سیاه و مرغ رعد در آمریکای شمالی، خصوصیّت یک قهرمان فرهنگی داده شده است. پرندگان، اغلب به‌عنوان آفرینندگان گیتی، موجوداتی الهی‌اند که مردم را با معرفت آشنا می‌سازند و آنها را از مواهب اختراعات فرهنگی مهم بهره‌مند کرده و به آنان قوانین زندگی و رسوم اجتماعی را تقدیم می‌دارند.

در خاور نزدیک عهد باستان و دنیای یونانی ـ مدیترانه‌ای، پرندگان دارای مجموعه‌ای پیچیده از معانی نمادین هستند. اینجا به‌مانند جاهای دیگر، پرنده درواقع تجلّی خداست. در خاور نزدیک معمولاً کبوتر با هر نام دیگری که معرّف او باشد، الههٔ باروری و حاصل‌خیزی است، و در یونان به‌ویژه نماد "آفرودیت"، الههٔ عشق می‌باشد. عقاب، نماد تجلّی خدای آفتاب است که به‌وضوح در قالب

---

1. Jimmo.
2. Turul.
3. Arpad.

قرص‌های بالدار خورشید در بین‌النّهرین و بعدها در ایران به تصویر کشیده شده و غالباً در حال جنگیدن با مار یا اژدها ظاهر شده است. این بن‌مایهٔ کهن که در خاور نزدیک، هند و پاسیفیک جنوبی تأیید می‌گردد، نشانگر تنشی است که میان نیروهای خورشیدی و مادر به‌عنوان منشأ نیروهای زمینی وجود دارد. از طرفی این مسأله آرزوی سیری‌ناپذیر انسان را جهت رسیدن به وحدت یا تمامیّت که می‌تواند از طریق همیاری و ترکیب نیروهای متضاد و متخاصم به‌دست آید، نمایان می‌سازد.

پرنده و به‌ویژه کبوتر، اغلب بر عشق دلالت می‌کند و نیز توصیف الههٔ حاصل‌خیزی و باروری است. در کیش‌های "دوموزی"[1] و "آدونیس"[2]، این الهه در نقش مادری ظاهر می‌شود که در سرتاسر دوران اسارت فرزندش در زیر زمین، مرثیه‌سرایی می‌کند و به آنجا فرود می‌آید تا او را از مرگ برهاند. امکان دارد که مویهٔ کبوتر، در تبدیل او به نماد ویژهٔ الههٔ عشق در خاور نزدیک عهد باستان نیز نقش داشته باشد. در یونان کبوتر، تجلّی الوهیّت در معنای عاشقانه است، این را می‌توان از اتّحاد و همیاری او با "آفرودیت" استنباط نمود. در دنیای یونانی ـ مدیترانه‌ای، کبوتر هرگز فحوای شهوانی و عاشقانهٔ خود را از دست نداده است.

عقاب، سلطان پرندگان، به‌طور لاینفک با پادشاهی و نیز با خدای خورشید پیوند دارد. درواقع، پادشاهی هرگز روابط نمادینش را با خورشید و عقاب قطع ننموده است. در خاور نزدیک برخی سکّه‌ها، پادشاهان یونانی‌مآب را با تاجی شبیه آنچه پاپ بر سر دارد، به همراه یک جفت عقاب بر روی آن و چهرهٔ

---

1. Dumuzi.
2. Adonis.

خورشید میان این دو، به‌تصویر کشیده‌اند. در کاربرد این نمادها، پادشاهان بیان می‌دارند که یا ذاتاً الهی‌اند یا به مقام الوهیّت نائل شده‌اند. جنبهٔ آسمانی امپراتور روم به‌واسطهٔ نمادپردازی "خورشید شکست‌ناپذیر" و عقاب، به‌نمایش درمی‌آید.

نیز در اغلب موارد، پرندگان در خاور نزدیک عهد باستان، به‌معنای ارواح نامیرای مردگان‌اند. به‌نظر می‌رسد که این تصوّر در اسلام، آنجاکه عقیده بر بقای ارواح در قالب پرنده تا روز داوری است، برجا مانده است. در یونان تصویر کبوتر بر روی قبور، ممکن است دلالت بر روح درگذشتگان داشته باشد که به‌صورت موجودی الهی به فرد متوفّی کمک می‌کند، یا روحی است که اکنون به‌حالت الهی درآمده است. در سوریه عقاب تصویر شده بر روی گورها، نشانگر شکوه روح است که متوفّی را به‌سوی بهشت هدایت می‌کند. روی قبور مصری یک پرنده با سر انسان تصویر شده که جایگزین روح مرده می‌شود. با وجود این، در مصر پرندگانی که روح در قالب آنها تجسّم می‌گردد (بازها، اردک‌ها و یا غازها) معمولاً در ارتباط با مردگان مومیایی شده، بیش از یک عملکرد دارند. یقیناً آنها ارواح نامیرااند، امّا در عین‌حال بر حضور و صیانت الهی دلالت دارند. پرندگان انواع غذاها را برای جسم تأمین می‌کنند تا آن را زنده سازند. بدین‌نحو در مصر نیز مانند هر جای دیگر ــ قطع‌نظر از آنچه از پرنده به تصویر کشیده شده ــ او، هم نماد روح درگذشتگان است و هم مظهر الوهیّت. طاووس که در دنیای یونانی ـ مدیترانه‌ای ممکن است نماد امید انسان برای فناناپذیری باشد، منشأ هندی دارد.

در آیین بودا نه‌تنها طاووس، بلکه جغد و بسیاری از پرندگان دیگر نیز در

قالب تجلّیات بودایی‌ها و "بودهی ساتوا"[1] که پیام روشنگری و شفقت را ابلاغ می‌کنند، ظاهر می‌شوند. برای مثال، بودهی ساتوا مایوراسانا معمولاً سوار بر یک طاووس به تصویر درآمده است.

در دین یهود، کبوتر و عقاب که دو پرندهٔ بسیار مهم هستند، به‌نظر می‌رسد بیشترین ارزش‌های نمادین را دست نخورده حفظ نموده‌اند؛ هرچند رنگ و لعاب خاصّ یهودی به آنها داده شده است. کبوترِ مجسّم بر روی سنگ قبرها و نقّاشی‌های دیواری بر روی سردابه‌های یهودی و نیز سقف کنیسه‌ها، نشانگر اسرائیل، امّت محبوب خدا، یا نجات و بقایی است که توسّط خدا به مؤمنان عطا می‌گردد.

در روایاتِ خاخامی[2] پرنده نه‌تنها بر روح متوفّی دلالت دارد، بلکه به‌طور اخص، نمایانگر اسرائیل، امّت محبوب خداوند می‌باشد. از این گذشته کبوتر نمادی از علوّ نفس است و به‌همین اندازه، عقاب هم نمایانگر ارزش‌های گوناگون دیگری می‌باشد، از جمله نماد تجلّی خدا یا قدرت اوست، هم‌چنین نمادی از امید انسان جهت زندگی ابدی و جاویدان می‌باشد.

در مسیحیّت نیز پرداختن به‌نماد کبوتر و عقاب، دستخوش روند ارزش‌گذاری تازه‌ای شده است. کبوتر در غسل تعمید مسیح، به روح‌القُدُس دلالت دارد، امّا همچنین به‌نماد نیروی شهوانی و باروری در "عید بشارت" نیز تبدیل شده است. بن‌مایهٔ پرندگان به‌صورت روح، به‌خوبی در ادبیات مسیحی کهن و شمایل‌نگاری، تأیید می‌گردد. روح در هنگام غسل تعمید، به پرنده‌ای بدل شده و بدین‌سان با روح‌القدس ــ که همان کبوتر غسل تعمید مسیح است ــ برابری

---

1. Bodhisattvas.
2. Rabbanic.

می‌نماید. روح شخص در قالب کبوتر فناناپذیر شده و فرد درگذشته، با بال‌های گشاده به بهشت می‌رود؛ این مسأله به‌ویژه در هنگام شهادت، هویدا می‌گردد. عقاب در مسیحیّت، نمادی است دالّ‌بر مجموعه‌ای از آراء و تصوّرات. در نزد مسیحیان پیشین، عقاب نماد "یوحنّای انجیلی"[1] بود؛ چراکه در آغاز بشارت انجیل، تلویحاً ذکر شده‌که یوحنّا به بالاترین مرتبه از لوگوس (کلمةالله) صعود کرده است. در عین‌حال عقاب، بر خود عیسی مسیح نیز دلالت دارد و اعتقاد بر این است‌که مسیح در هیئت عقاب، یوحنّا را در مسیر پروازش در جستجوی مکاشفات، همراهی کرده است. از این گذشته، عقاب، خود جایگزین لوگوس (کلمةالله) می‌شود؛ همان‌گونه‌که در فرهنگ یهود، این پرنده در معنای خدا یا قدرت پروردگار به‌کار می‌رود. نهایتاً عقابِ منقوش بر روی تابوت سنگی مسیحی، به‌طور لاینفک با امید برای حیات جاوید، روشنایی و رستاخیز در ارتباط است. او نماد ملازمت روح مسیحیان متوفّی، به‌سوی حیات جاوید به همراه خداست.

در ادبیات و فرهنگ تودهٔ مردم مسلمان، نماد پرنده فراوان به‌چشم می‌خورد. درمنطق‌الطّیر، منظومهٔ معروف فریدالدّین عطّار، از پرندگانی در قالب ارواح انسانی سخن می‌رودکه از طریق هفت‌وادی سفر می‌کنند و در پایان راه، همانندی و یگانگی خویش را با سیمرغ ــ یعنی همان پرندهٔ الهی‌ای‌که فاقدکالبد است ــ می‌یابند. ترک‌ها نیز اصطلاحی بدین‌مضمون دارند: «پرندهٔ روحش پروازکرد». این جمله در باور آنان، معادل مرگ است.

در سرتاسر شعر و ادبیات پارسی و آثار متأثّر از شعر پارسی، مکرّر می‌توان تصویر بلبل عاشق باگل سرخ تازه و شاداب را یافت‌که استعاره از اشتیاق روح

---

1. John the Evangelist.

به‌جمال الهی است.

پرندگان هنوز هم از معانی نمادین محروم نگشته‌اند. رویای پرواز کماکان برایمان ماندگار است. هرمان هسه[1] در شاهکار خویش، دِمیان،[2] به نمادسازی پرندگان، حیاتی نوین داده است؛ آن زمان‌که از «تقلّای آن برای بیرون آمدن از تخم» سخن می‌گوید. همچنین آرزوی انسان مدرن برای رهایی و تعالی به‌واسطهٔ مجسمه‌های پرندگان به‌گونه‌ای قابل تحسین توسّط پیکرتراشی موسوم به کنستانتین برانکوزی[3] نشان داده شده است.

1. Hermann Hesse.
2. *Demian*.
3. Constantin Brancusi.

تأثیر زبان عربی بر هنرهای بصری اسلامی[1]

تیتوس بورکهارت

ترجمهٔ امیرنصری

اصطلاح "هنر عربی" معمولاً برای معرّفی هنر اسلامی به‌کار می‌رود؛ البتّه مشروعیّت این تعبیر غالباً توسّط دلایلی به ظاهر موجّه مورد اعتراض واقع می‌شود که این دلایل درواقع با نگرشی سطحی و حتّی مغرضانه به امور، به ابطال این تعبیر می‌پردازند. پرسشی که پیش از هر چیز می‌بایست بدان پاسخ گفت این است که: مشخّصه‌های قریحهٔ عربی چیست و چگونه می‌توان در هنر بدان‌ها پی برد؟ تنها هنری که اعراب پیش از اسلام از آن برخوردار بودند ــ اعرابی که غالباً درگذرگاه تمدّن‌های مختلف و به‌صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند، دارای معماری‌ای با خطوط راست و انواع مختلفی از صنایع‌دستی بودند که اتّفاقاً به خطا کوچک انگاشته می‌شدند، امّا تأثیر آن بعدها بسیار زیاد بود که شاخص و

1. Titus Burckhardt, The Impact of the Arabic Language on the Visual Arts of Islam, in *Mirror of The Intellect*, Translated and Edited by William Stodart, Quinta Essentia, 1987, PP. 231-235.

دقیق‌ترین نمود قریحهٔ عربی است ــ زبان و از جمله خط می‌باشد. اعراب زبانشان را به کلّ تمدّن اسلامی منتقل نمودند و این مسأله نه‌تنها حفظ میراث اعراب در خارج از عربستان را به‌دنبال داشت، بلکه حتّی به شکوفایی زبان عربی در مناطقی بسیار دورتر از خاستگاه اصلی‌اش انجامید. از طریق وساطت این زبان، اساس قریحهٔ عربی به نحو مؤثّری با کلّ تمدّن اسلامی در ارتباط بود.

نیروی فوق‌العاده زبان عربی هم از نقش آن به عنوان زبانی مقدّس، و هم از مشخّصهٔ باستانی آن اخذ شده است، هم‌چنین این دو امر با یکدیگر مرتبطند: مشخّصهٔ باستانی زبان عربی بود که آن را به عنوان زبانی مقدّس مقدّر ساخت و وحی قرآنی بود که جوهرهٔ ازلی‌اش را تا حدّی در آن تحقّق بخشید. از منظر زبان‌شناسی، زبان باستانی به هیچ وجه مترادف با سادگی ساختاری نیست، بلکه کاملاً بعکس: زبان‌ها عموماً در طول زمان تحلیل می‌روند، و هم معانی سلسله مراتبی مختلف‌شان و هم ایجاز منطقی قالب‌هایشان را از دست می‌دهند، امّا در ساحت بلاغت تا آنجایی پیچیده می‌گردند که این ضعف را جبران سازند. در این میان آنچه مورّخان زبان را به شگفتی وامی‌دارد این است که زبان عربی قادر به حفظ ریخت‌شناسی‌ای بوده است که قانون‌نامهٔ حمورابی در سده‌های بیست و نوزده پیش از میلاد از آن بهره‌مند بوده است[۱] و هم‌چنین حفظ نظام آوایی‌ای که به جز یک صدای واحد، از طریق قدیمی‌ترین الفبای مکشوفه سامی‌تبار[۲] به

---

۱. مقایسه کنید با:

Edouard Dhorme, *L'arabe Litéral et la langue de Hammourabi* , in "Mélanges Louis Massignon" (Damascus 1957).

۲. الفبای بسیار قدیم نژاد سامی دربردارنده ۲۹ صوت یا حرف است که از آن میان عربی ۲۸ حرف را حفظ نموده است، صدای گم شده گونه‌ای از "س" است. ممکن است که تقلیل الفبا به ۲۸ حرف بازتاب یک قصد نمادین باشد، بدین‌خاطر که برخی نویسندگان عرب می‌پندارند که این اصوات با ←

→

استمرار طیف بسیار غنی‌ای از اصوات یاری رسانده است و به‌رغم فقدانِ ″سنّت ادبی″ای که می‌توانست هم‌چون پلی میان قبایل اعصار دور، و زمانی‌که وحی قرآنی این زبان را برای همیشه تثبیت نمود، عمل‌کند به این مهم نائل آمد. جاودانگی زبان عربی دقیقاً در مشخّصهٔ سنّت‌گرایی و محافظه‌کاری صحرانشینان نهفته است: زبان در زندگی شهرنشینی است‌که به‌خاطر ارتباط یافتن با اشیا و نهادها و در معرض زوال قرارگرفتن، تحلیل می‌رود و به ضعف می‌گراید؛ در مقابل در زندگی کمابیش بی‌زمان صحرانشینی، از زبان حفاظت می‌گردد و به آن اجازه داده می‌شود تا به نهایت شکوفایی‌اش برسد: بهرهٔ بسیاری از صحرانشینان از نمادپردازی ازلی، هنر گفتاری‌ای است‌که بر پایهٔ مکان بنیان نهاده نشده است، و مشخّصهٔ پویای آن با حیات صحرانشینان مطابق است، درحالی‌که مردمان مستقر در شهرها بدین‌خاطر به ایجاد هنرهای تجسّمی می‌پردازند‌که نیازمند ثبات‌اند و نمادپردازی آنان به‌نحوی کاملاً طبیعی با مرکزیّت مکانی مرتبط است[1]. بنابراین می‌توان اظهار داشت‌که زبان عربی به‌طور کلّی و در ساحتی ذهنی، احیای سامی‌گرایی بدوی یا مشخّصهٔ صحرانشینی را تضمین می‌نماید.

برای تبیین این مسأله، در عبارتی کوتاه و بدون نیاز به دانش تخصّصی زبان‌شناسی و ماهیّت مختص به این زبان، می‌بایست به‌خاطر آوریم‌که هر زبانی متشکّل از دو منشأ یا قطب است‌که یکی از آنها بر دیگری غالب است، این دو امر را می‌توان به‌صورت ″شمّ زبانی شنیداری″[2] و ″شمّ زبانی

---

۲۸ واحد قمری متناظر است. چرخهٔ آوایی ــ که دامنه‌اش از آوای پسکامی تا سخت‌کامی، دندانی و لبی را در برمی‌گیرد ــ به طرح مجدّد ادوار ″قمری″ صدای ازلی نشأت گرفته از خورشید می‌پردازد.

۱. همچنان‌که رنه گنون بدان اشاره کرده است. بنگرید به فصل ″هابیل و قابیل″ در کتاب سیطرهٔ کمّیت.

2. Auditive intuition

تخیّلی"[1] معرّفی نمود. مورد نخست معمولاً به‌وسیلهٔ این واقعیّت اذعان می‌گردد که واژهٔ موردنظر از ترکیب سادهٔ اصواتی حاصل شده است که به‌معنای دقیق کلمه، بیانگر یک واقعهٔ خاص یا به‌نحوی دقیق‌تر یک کنش بنیادین است؛ این امر کمابیش به شیوه‌ای بی‌واسطه و نه از طریق نام‌آوایی صورت می‌پذیرد، بدین‌خاطر که صوت به‌طور فی‌نفسه پیشامدی است که در زمان پدید می‌آید، بنابراین به‌نحوی پیشینی و مستقل از تمامی قواعد معنی‌شناختی، با کنش مطابقت دارد؛ گفتار اساساً کنش است و مطابق این منطق، زبان اساساً به ادراک هر امری می‌پردازد که به عنوان یک کنش یا متعلَّق یک کنش معیّن می‌گردد. از دیگرسو شمّ زبانی تخیّلی به یاری ارتباط معنی‌شناختی تصاویر همانند و قابل قیاس با یکدیگر، در زبان آشکار می‌گردد: هر واژه‌ای که اظهار می‌گردد در خود تصویر امری نظیر و مشابه را مجسّم می‌نماید که این امر تصاویر دیگر را برمی‌انگیزاند و مطابق نظام سلسله مراتبی‌ای که ذاتیِ ساختار زبان است، تصاویر کلّی بر تصاویر جزئی سیطره دارند. زبان‌های لاتین اساساً به این نوع دوم تعلّق دارند، درحالی‌که زبان عربی تقریباً بیانگر یک شمّ زبانی شنیداری ناب یا منطق آوایی، همانندی صوت و کنش و تقدّم کنش است که از طریق بافت غنی این زبان اثبات می‌شود: در اصل هر واژهٔ عربی از فعلی مشتق شده که ریشهٔ آن مشتمل بر سه صوت غیرقابل تغییر است، همانند ایده‌نگاری [ترسیم] پرطنین یک عمل بنیادین نظیر "جمع کردن با یکدیگر"، "تقسیم کردن"، "شامل شدن" و "رسوخ نمودن" همراه با کلّیهٔ ظرفیت‌های چندگانه جسمانی، روانی و روحانی ایدهٔ موردنظر است؛ از یک ریشهٔ واحد، دوازده صیغهٔ فعلی به‌وجود می‌آید ــ همانند ساده، متعدّی، تأکیدی، مطاوعه و نظیر آن ــ و هر یک از این صیغه‌ها به‌واسطهٔ دو قطب معلوم و مجهول یا

---

1. Imaginative intuition

فاعل و مفعول، مجموعهٔ کلّی اسمی و صفتی را پدید می‌آورد که معانی آنها همواره به شیوه‌ای کمابیش مستقیم با آن عمل اصلی‌ای که ریشهٔ سه حرفی[۱] "درخت زبان" تصویر می‌کند، مرتبط است.

آشکارا، وضوح و شفافیّت معنی‌شناختی این زبان ــ این واقعیّت که نمادپردازی‌اش نهایتاً از طبیعت آواییِ زبان حاصل می‌شود ــ دلیلی برای ربط و نسبت ازلی آن است. در اصل و در عمق آگاهی‌مان، اشیا به‌نحوی خودانگیخته و ارتجالی، به عنوان تعیّناتِ صوتِ اوّلیه‌ای است که در درون ما طنین می‌اندازد. این صوت چیزی غیر از کنش نخستین و غیرشخصی آگاهی نیست؛ در این سطح یا در این مقام "نامیدن" یک شیء، هماهنگ ساختن آن با کنش یا صوتی است که آن را ایجاد نموده است[۲]؛ نمادپردازی امری ذاتی در زبان است ــ کمابیش به‌واسطهٔ عادات اکتسابی، نهفته یا دچار تغییرشکل می‌گردد ــ که به دریافت ماهیّت شیء نائل می‌آید، البتّه نه به شیوه‌ای ثابت از آن حیث که به دریافت تصویر می‌پردازیم بلکه به شیوه‌ای *in statu nascendi* یا در حال صیرورت. این جنبه از زبان به‌طور کلّی و زبان عربی به‌طور خاص در جهان اسلام، موضوع دسته‌ای از علوم فلسفی و باطنی است. می‌توان گفت که محقّقان مسلمان نه‌تنها به حفظ ساختار زبان عربی پرداختند بلکه در وضوح بخشیدن بدان نیز اهتمام ورزیدند.

برای اینکه بدانیم چگونه زبان عربی که خاستگاهی صحرانشین داشت، توانست ــ بدون هیچ‌گونه وام‌گیری ــ به زبان یک تمدّن بدل شود، که از حیث عقلانی بسیار غنی و متمایز بود، ضروری است بدانیم که ریشه‌های فعلی آن

---

۱. درواقع افعالی وجود دارند که از چهار یا پنج حرف تشکیل شده‌اند امّا در این موارد مجموعه‌ای از صامت‌ها نظیر ت، س، یا ب، ر نقش اصوات بسیط را ایفا می‌نمایند.

۲. مطابق نصّ قرآن، آدم بود که آموخت تمامی موجودات را چگونه "نام‌گذاری" کند، درحالی که فرشتگان در انجام چنین امری ناتوان بودند.

قادرند بیانگر مفاهیم و عبارتی باشند که در زبان‌های هندو اروپایی عموماً توسّط فعل to be [در فارسی افعال ربطی نظیر "بودن"] به اضافهٔ یک صفت بیان می‌شوند: مثلاً ریشهٔ بَطَنَ در زبان انگلیسی به معنای being inside [در زبان فارسی پنهان بودن] و ریشهٔ ظَهَرَ در زبان انگلیسی به معانی being outside [در زبان فارسی به‌معنای آشکاربودن] و ریشهٔ رَحَمَ در زبان انگلیسی به معنای being merciful یا having compassion [در زبان فارسی به‌معنای بخشنده‌بودن یا شفقت داشتن] و مسائلی از این دست را شامل می‌شود. عمل بنیادینی که در ریشهٔ فعلی عبارات و اصطلاحات قرار دارد، ضرورتاً یک عمل یا فعل به معنای عرفی کلمه نیست؛ بلکه می‌تواند یک عمل اسنادی نظیر نوری که می‌درخشد، یا حتّی امری صرفاً منطقی نظیر "بزرگ بودن" یا "کوچک بودن" باشد، و از این امکان برخوردار باشد که همهٔ حالات وجودی شیء را در یک فعل اصلی جمع نماید که قدرت عظیم زبان عربی نیز ناشی از این امر است. آنچه در اینجا خصوصاً در مورد هنر درمی‌یابیم، مشخّصهٔ تلویحاً شنیداری این انتزاع است؛ یعنی گذار از امر جزئی به امر کلّی به‌نحوی پیشینی که به یاری حضورِ ریشهٔ اصوات بیان می‌شود و عمل بنیادین (نمونهٔ نخستین) را به یاد ما می‌آورند.

رابطهٔ میان کنش‌های مربوط به نمونهٔ نخستین و صیغه‌های آن همواره به آسانی به‌دست نمی‌آیند. بدین‌خاطر که در برخی مواقع، معنای جزئی و قراردادی فلان یا بهمان اشتقاق یا افکار اساسی‌ای که توسّط این ریشه‌ها بیان می‌شوند، به‌نحو قابل توجّهی از ماهیّتی پیچیده برخوردارند. یک شرق‌شناس تا آنجا پیش می‌رود که اذعان می‌نماید: «اگر معنای ریشه‌های فعلی در زبان عربی من عندی نبود، ساختار این زبان از وضوحی بی‌نظیر برخوردار می‌شد»، البتّه ندرتاً ممکن است که مبنای زبان امری من عندی باشد. درواقع ریشه‌های فعلی در حدّ فاصل

میان تفکّر جدلی و نوعی ادراک ترکیبی قرار می‌گیرد که نمونه‌هایش در نفس و بدن موجودند؛ زبان عربی کاملاً وابسته به شمّ زبان‌شنیداری است[۱].

اگر این داده‌ها به همراه تمامی قیود و شرایطی که برای عمومیّت بخشیدن به این طبیعت مسلّم انگاشته می‌شوند، به ساحت هنر منتقل شوند، می‌توان اذعان نمود که زبان عربی به‌نحوی پیشینی به‌جای نوع بصری، نوع شنیداری است، به عبارت دیگر این زبان پیش‌تر از آن‌که تصویری باشد، شنیداری است[۲]؛ درواقع نیاز آن به تجسّم‌بخشیدن هنرمندانه عمدتاً در فرهنگ زبانی‌اش، همراه با آواشناسی مسحورکننده‌اش و نیروی تقریباً نامحدودش در ایجاد صیغه‌های جدید فعلی مستحیل می‌شود. اگر فرد، گونه‌ای انسان را درنظر داشته باشد که به‌جای عمل کردن، به مشاهده یا تأمّل بپردازد، و فردی که به‌نحوی ارتجالی صورت‌های دریافت شده را به‌صورت‌های اوّلیه‌ای تقلیل دهد که در اصل لایتغیّرند، زبان عربی یک زبان تأمّل‌برانگیز به‌معنای معمول کلمه نیست؛ اعراب علاقه‌مند بودند تا با نظر به کارکرد درونی اشیا و کنش‌هایی که در آنها منعکس می‌شود به تحلیل اشیا بپردازند؛ بدین‌معنا که ذهنیّت آنها ایستا نیست بلکه اساساً

---

۱. نمادپردازی موجود در زبان عربی به‌طور خاص، خودش را در جابجا نمودن ترتیب ریشهٔ اصوات نشان می‌دهد. درواقع مطابق علم جفر (علم الحروف) کلماتی که از حروف مشابهی تشکیل یافته‌اند و به‌صورت‌های مختلف مرتّب شده‌اند، تماماً از عدد واحد فیثاغوری و بنابراین از اندیشه‌ای واحد ناشی شده‌اند. البتّه حصول این امر آسان نیست و غالباً به استفاده جزء به جزء از کلمات تعلّق دارد، امّا می‌تواند در موارد خاص فهم شود: به عنوان مثال ریشه رحم به معنای "بخشندگی" و "شفقت" است، درحالی که با جابجا نمودن آن حرم به‌معنای "ممنوع بودن"، "دور از دسترس قراردادن"، *Sacrum facere* است، این خاصیّت تکمیل‌کنندهٔ زیرساختی به وضوح در اکثر اسامی مشتق شده از این دو ریشه مشاهده می‌گردد: "رَحِم" به‌معنای "زهدان" و با گسترش معنایی "علقه و الفت خویشاوندی" است، درحالی که "حَرَم" به‌معنای مکان مقدّس است؛ در اینجا می‌توان تصوّر مادر بودن را هم در مشخّصهٔ عام و هم در مشخّصهٔ خاصّ‌اش به فراست دریافت. مثال دیگر در مورد ریشهٔ رفق است که به‌معنای "ملازمت" و "متّصل ساختن" می‌باشد و صورت جابجا شدهٔ آن فرق به معنا "جدانمودن" و "تقسیم کردن" است (به‌نظر می‌رسد صورت لاتین آن *furca* از ریشه‌ای مشابه مشتق شده است)، درحالی که فقر به‌معنای "تنگدستی و احتیاج" است (تعبیر **الفقراء اِلی الله** به‌معنای احتیاج و فقر روحانی است)؛ این امور سه‌گونه مختلف را ارائه می‌نمایند: متّصل نمودن (رفق)، جداساختن (فرق) و وابستگی و احتیاج (فقر).

۲. مسلّماً در نژاد عرب، وجود گونه‌های بصری ناب نفی نمی‌شود.

پویاست. البتّه از آنجایی که آنان اهل فکر و نظر بودند ــ اسلام این امور را ثابت می‌کند و زبان عربی متضمّن چنین توانایی است ــ به یاری ریتم و وزن، موفّق به کسب وحدتی گشتند که هم‌چون انعکاس حضور ازلی، در زمان در حال‌گذار بود.

نمونه‌های تجسّمی‌ای که این توانایی‌ها را برای ذهن خاطرنشان می‌سازند [عبارتند از]: اسلیمی به‌طور خاص با آرایشی در عین‌حال منظّم و نامتناهی که درواقع مستقیم‌ترین بیان ریتم و وزن در نظم بصری است. این امر صحیح است که کامل‌ترین صورت‌ها بدون مساهمت هنری صحرانشینان آسیای مرکزی قابل فهم نیستند؛ امّا نزد اعراب بود که [این صورت‌ها] به حدّ نهایی کمال رسیدند. عنصر دیگری که در هنر مسلمانان و در قلمروی اعراب به‌تدریج بسط و گسترش یافت، بن‌مایه درهم پیچیده و بافته شده[1] است که از زمان امویان در کامل‌ترین شکلش در پنجره‌های مشبّک مساجد و کاخ‌ها به کار می‌رفت[2]. به‌منظور حظّ بردن از تأثیر متقابل هندسی‌ای که بن‌مایه درهم پیچیده و بافته شده را ایجاد می‌کند، تنها کافی نیست به‌نحوی مستقیم به آن نگریست، بلکه ضروری است تا به "ملاحظه" نیروهایی پرداخت که مقابل یکدیگرند و همدیگر را خنثی می‌سازند. پیش از این، اشکال درهم پیچیده در سنگ‌فرش‌های موزائیکی دوران باستانِ متقدّم موجود بودند، منتها به صورتی اوّلیه و متّخذ از تصوّر طبیعت‌گرایانه‌ای که عاری از پیچیدگی و وضوح موزون و ریتمیک اشکال درهم پیچیدهٔ اسلامی ـ عربی بود. این نمونه‌ها به هنر انتزاعی، و نه هنر فیگوراتیو تعلّق دارند، و هم‌چنین قریحهٔ عربی را مشخّص می‌نمایند: برخلاف اعتقاد رایج، اعراب معمولی ندرتاً از تخیّلی خلّاق بهره‌مند بودند. این امر در ادبیات عرب و به‌عنوان نمونه در

1. Interlacing motif

۲. به عنوان مثال در مسجد اموی دمشق یا کاخ خربة المفجر.

داستان‌های هزار و یک شب نمودار می‌شود که دارای خاستگاهی غیرعربی، و ایرانی و هندی است و فقط هنر قصّه‌گویی است که عربی است. روح خلّاق اعراب به‌نحوی پیشینی منطقی و بلاغی، هم‌چنین موزون و افسون‌گر است؛ این شکوه و جلال در اسلیمی وجود دارد و نه در وفور تصاویر برانگیزاننده.

نفی کمابیش بی‌قید و شرط تصاویر در هنر اسلامی، آشکارا ریشه در ادلّهٔ کلامی دارد. امّا این واقعیّت وجود دارد که سامی‌های بادیه‌نشین، دارای سنّت فیگوراتیو نبودند ــ اعراب پیش از اسلام اکثر بت‌هایشان را [از مناطق دیگر] وارد می‌کردند ــ و اینکه تصاویر هیچ‌گاه نزد اعراب هم‌چون ایرانیان و مغولان که به این کیش گرویدند، به ابزار بیانی صریح و خودانگیخته تبدیل نشد[1]. واقعیّت این فعل آن نگرش ایستا را مستور می‌سازد: نقّاشی یا تصویر تجسّم یافته در مقام مقایسه با واژه‌ای که همواره در جریان فعل و عمل است و ریشه در صوت اوّلیه دارد، هم‌چون جمود هراس‌انگیز ذهن به‌نظر می‌آید. اعراب مشرک نیز آن را نشانه‌ای از جادو می‌دانستند.

امّا ساختار فعل حرکتی[2] کاملاً بر زبان عربی تسلّط ندارد؛ هم‌چنین این زبان دربردارندهٔ قطبی ایستا، یا به‌تعبیر دقیق‌تر بی‌زمان است که خودش را در "جمله اسمیه" نشان می‌دهد که در آن "مُسند" (فاعل) و "مُسندالیه" بدون فعل ربطی کنار هم قرار می‌گیرند. این امر به‌صورت بندی فکر به شیوه‌ای دقیق و موجز و خارج از قلمرو زمان منجر می‌گردد. جمله‌ای از این نوع نظیر یک معادله است؛ امّا استفاده از حروف اضافه می‌تواند جریان منطقی درونی‌ای را در آن ایجاد کند. دقیق‌ترین نمونهٔ این نوع، عبارتی است که سازندهٔ "شهادت" اصلی اسلام است: لا

---

۱. این مسأله کاملاً مشخّص نیست که نگارگری "مکتب بغداد" قابل انتساب به اعراب باشد، در هر صورت اسلوب آنها خام است و مؤلّفه‌های مثبت اندکش را مرهون تأثیرات بیزانس و اقوام آسیایی است.

2. verb-act

اله اِلا الله؛ عبارتی که معنای تحت‌اللفظی آن می‌شود: «هیچ الٰهی نیست مگر الله»؛ در زبان عربی، توازن دو علامت نافیه ــ لا و الاّ ــ کاملاً آشکار است. مطابق این قاعده، مشخّصهٔ ایستای جمله اسمیه درنتیجهٔ کنش عقلانی صرف که با نظامی منسجم و هماهنگ متناظر است، از میان می‌رود: «هیچ موجود خودمختاری به غیر از خدای واحد وجود ندارد». این امر تمایزگذاری میان امر نسبی و مطلق و تقلیل اوّلی به دومی است. بنابراین زبان عربی دربردارندهٔ توانایی تلخیص کلّ آیین در قاعده‌ای موجز و مختصری می‌باشد که دارای نمود یک الماس با لبه‌های برنده و جنبه‌های درخشان و انعکاس‌دهنده است. این مسأله صادق است که این توانایی بیانی، صرفاً و به‌طورکامل در وحی تحقّق می‌یابد و بالاتر از همه به قرآن تعلّق دارد؛ امّا با این حال، ذاتیِ قریحهٔ عربی است و در هنر اسلامی ـ عربی منعکس می‌شود، چراکه این هنر صرفاً موزون نیست بلکه هم‌چنین متبلور و درخشان نیز هست.

ایجاز جملهٔ عربی مخل و محدودکنندهٔ معنا نیست، با این حال در مرتبهٔ توصیف نیز تمایلی به [ساخت] ترکیبی ندارد: یعنی زبان عربی ندرتاً چندین شرط یا موقعیّت را در جملهٔ واحدی جمع می‌کند؛ این زبان ترجیح می‌دهد تا آنها را در مجموعه‌ای از جملات کوتاه با یکدیگر مرتبط سازد. در این باب یک زبان پیوندی هم‌چون زبان ترکی که با زبان‌های مغولی مرتبط است، از خشکی کمتر و انعطاف بیشتری نسبت به زبان عربی برخوردار است؛ آشکارا هنگامی که این زبان به توصیف موقعیّت یا منظره‌ای می‌پردازد بر زبان عربی برتری دارد، هم‌چنین این امر در مورد زبان فارسی نیز صادق است که زبانی هند و اروپایی است؛ با این حال هر دوی این زبان‌ها نه‌تنها اصطلاح‌شناسی کلامی‌شان را از زبان عربی به امانت گرفته‌اند، بلکه هم‌چنین تقریباً تمامی اصطلاح‌شناسی علمی ـ

فلسفی‌شان را نیز وام‌دار این زبان‌اند.

زبان کاملاً مخالف با زبان عربی، چینی است که نگرشی ایستا نسبت به اشیا بر آن تفوّق دارد و مجموعه‌ای از مؤلّفه‌های اندیشه‌ای در اطراف "تصاویر" خاص وجود دارند که به‌عنوان مشخّصهٔ اندیشه‌نگارانه[1] خطّ چینی خودشان را نمایان می‌سازند.

ترک‌ها نیز نظیر اعراب دارای خاستگاهی قبیله‌ای بودند، امّا زبانشان آنان را با گونهٔ ذهنی کاملاً متمایزی مرتبط می‌سازد، اعراب در شیوهٔ تفکّرشان صریح و پویا هستند، درحالی که ترک‌ها محتاط و دوراندیش‌اند. وَیحهٔ ترکی در چارچوب کلّی هنر اسلامی در قابلیّتی توانمند برای ترکیب، نمود یافت که غالباً می‌توان گفت [این امر حاصل] روح تمامیّت‌خواهانه آنان است. ترک‌ها دارای قریحهٔ تجسّمی یا بصری‌ای هستند که اعراب فاقد آنند؛ آثار ترک‌ها همواره برخاسته از یک تلقّی کلّی است و از این لحاظ از یک بخش واحد تشکیل نیافته است. فضای داخلی، همراه با سقف گنبدی اکثر مساجد قدیمی ترک‌ها، فضایی نزدیک به فضای یورت[2] را به‌خاطرمان می‌آورند و خوشنویسی ترکی ـ عربی نیز نفوذ [فرهنگ] مغولی را آشکار می‌سازد [ت ۲۲].

امّا هنر ایرانی به‌واسطهٔ حسّ آن نسبت به نظام سلسله مراتب مختلف متمایز می‌گردد؛ معماری ایرانی بدون توجّه به "کاربردی بودن" به‌معنای جدید کلمه، کاملاً مفصل‌بندی می‌شود. در نظر ایرانیان [معنای] وحدت بیش از هرچیز در هارمونی و هماهنگی تجلّی می‌یابد. علاوه‌بر این ایرانیان به‌واسطهٔ طبیعت و فرهنگ[شان] "تجسّم‌بخش" هستند ــ منتها می‌توان گفت تجسّمی شاعرانه و

1. ideographic

۲. Yurt : محلّ اقامت و خیمهٔ اقوام مغول ـ م.

رؤیایی ــ و فعّالیّت هنری‌شان هم‌چون جان بخشیدن به‌واسطهٔ یک آهنگ درونی بود. معمولاً در شرق گفته می‌شود که «عربی زبان خداوند و فارسی زبان بهشت است»، که به‌عنوان نمونه به‌خوبی تفاوت موجود میان معماری عربی نظیر معماری مغربی با اشکال هندسی درخشانی که آشکارکنندهٔ اصلی واحد است، و معماری ایرانی با گنبدهای فیروزه‌ای و تزئینات گیاهی آن را می‌توان سنجید.

معمار عربی از یکنواختی هراسی ندارد، وی ستون در پی ستون و ردیف طاقی به دنبالِ ردیف طاقی می‌افزاید و این تکرار به‌واسطهٔ تغییرات موزون و ریتمیک و کمال کیفی هر عنصر رخ می‌دهد.

زبان قرآن در هر منطقه‌ای از جهان اسلام وجود دارد؛ کلّ زندگی مسلمانان با عبارات قرآنی درمی‌آمیزد و نمازها، ادعیه و نیایش‌ها در زبان عربی متّخذ از کتاب مقدّس است، نسخه‌های بی‌شمار [قرآن] شاهد این مدّعاست. می‌توان اذعان نمود که این حضور فراگیر قرآن به‌عنوان طنینی معنوی عمل می‌نماید ــ هیچ عبارت بهتری برای مشخّص‌کردن تأثیری که ماهیتاً هم معنوی و هم پرطنین باشد وجود ندارد ــ و اینکه این طنین [معنوی قرآن] ضرورتاً حالات و معیارهای هنر مسلمانان را متعیّن می‌سازد؛ پس هنر بصری اسلام به طریقی خاص بازتاب کلام قرآن است. با این حال به‌دست آوردن اصلی که این هنر را با نصّ قرآنی متّحد سازد، بسیار دشوار است. این امر نه‌تنها در مرتبه روایت که در هنر بصری معمول جهان اسلام نیز هیچ نقشی را ایفا نمی‌کند، بلکه هم‌چنین در مرتبه ساختارهای صوری نیز چنین نیست، چراکه قرآن در روابط [عناصر] درونی محتوایش ــ که به‌نحو غریبی گسسته هستند ــ و چه در سبک لفظی‌اش که از هرگونه قواعد کمّی اجتناب می‌کند، از هیچ قانون نگارشی پیروی نمی‌کند. وزن و ریتم قرآن آنچنان قدرتمند و نافذ است که از هیچ معیار تثبیت شده‌ای پیروی

نمی‌کند؛ [چنانکه]گاهی قوافی اعجاب‌آوری را به کار می‌گیرد و سپس به‌طور ناگهانی بُرد و گام‌اش را تغییر می‌دهد، و به شیوه‌ای غیرمنتظره فراز و فرود را واژگونه می‌سازد که از این حیث استثنایی و فوق‌العاده است.

اگر اذعان کنیم که قرآن به‌خاطر اینکه از قطعاتی در وزن یکنواخت برخوردار است شعری عربی نظیر رجزهای اعراب بادیه‌نشین است، در خطا و اشتباه خواهیم بود؛ هم‌چنین اگر ادّعا کنیم که این یکنواختی‌ها و منقطع سخن گفتن آن عمیقاً با روح عربی سازگار نیست باز هم در اشتباه به سر می‌بریم. درواقع جایگاه هماهنگی (هارمونی) درونی‌ای که قرآن هم به‌واسطهٔ هم‌سازی و ناسازی‌اش و هم به‌واسطهٔ زیبایی و زمختی‌اش موجب ارائهٔ آن می‌گردد، کاملاً در سطحی متفاوت از آن چیزی قرار می‌گیرد که از طریق هنر بدان می‌رسیم.

شعر کامل ــ نظیر هر اثر هنری کاملی ــ روح را در مقام غنا غوطه‌ور می‌سازد، امّا قرآن در هر فردی که الفاظش را استماع می‌کند و جادوی طنین‌انداز آن را تجربه می‌کند، هم‌موجب غنا و هم موجب فقر می‌گردد. قرآن اعطا و اخذ می‌کند، به‌واسطهٔ پروبال بخشیدن به روح، آن را تعالی می‌بخشد و سپس آن را پایین می‌آورد و عریان می‌سازد؛ به یک‌باره هم‌چون توفان هم تسلّی‌بخش و هم پالایش‌کننده است. هنر انسانی به دشواری می‌تواند از این فضیلت برخوردار باشد. این امر معادل گفتن این مسأله است که هیچ "اسلوب" قرآنی‌ای وجود ندارد که بتواند بدون تنزّل یافتن به ساحت هنر منتقل شود، امّا حالت نفسانی‌ای وجود دارد که تلاوت قرآن بدان یاری می‌رساند و مستعد برخی تجلّیات صوری و مانع برخی دیگر است.

آهنگ و آوای قرآنی همواره غم غربت (نوستالژی) سکرآور را با متانت و جدّیت پیوند می‌دهد: آن درخشش خورشید الوهی بر کویر انسانی است. تا حدّی

سیلان و طنین موزون اسلیمی و مشخّصهٔ انتزاعی و بلورین معماری با این دو قطب متناظرند و آنها مؤلّفه‌هایی هستند که مدام تکرار می‌شوند.

البتّه عمیق‌ترین حلقهٔ رابط میان هنر اسلامی و قرآن به‌نحو کاملاً متفاوتی وجود دارد: این امر نه در صورت قرآن بلکه در حقیقت آن، یعنی در ذات مافوق صوری آن و به‌ویژه در تصوّر توحید با استلزامات تأمّل‌برانگیز آن نهفته است؛ هنر اسلامی ــ به‌معنای تمامی هنرهای بصری عالم اسلام ــ اساساً در نظامی بصری، جنبه‌ها و ابعاد مشخّصی از وحدت الهی را نمایان می‌سازد. با این حال فراموش نکنیم که خوشنویسی مقدّس، شکوهمندی سوره‌های قرآن را بازتاب می‌دهد، بدون اینکه تعریف جزء به جزء این تمثیل ممکن باشد. به‌واسطهٔ این واقعیّت که خوشنویسی در خدمت تثبیت کلام خداوند است، این هنر برجسته‌ترین هنر اسلامی است[1]؛ و هم‌چنین بنابر تعریف خود معمول‌ترین و خاص‌ترین هنر اعراب است.

در باب این رابطهٔ دوم، این امر اهمیّت دارد که ماهیّت انتزاعی نشانه‌ها ــ خطّ عربی کاملاً آوایی است ــ ریتم ترسیمی بسیار درخشانی را ایجاد کرده، [البتّه] بدون اینکه صورت‌های اصلی حروف از این رهگذر زائل گردند. بسط و گسترش عام و تا حدّی طبیعی خطّ عربی به جانب روانی صورت‌ها گرایش دارد؛ سبک‌ها و اسلوب‌های کاملاً متفاوت نه‌تنها به دنبال یکدیگر بلکه هم‌چنین در کنار هم موجودند، خصوصاً در کتیبه‌ها، خوشنویسی عربی نقطهٔ مقابل خوشنویسی شرق دور است که در اینجا می‌باید بدان اشاره کنیم، چراکه آن نیز اوجی را در هنر نگارش به‌وجود می‌آورد: خوشنویسان چینی [ت ۲۳] یا ژاپنی نشانه‌هایی را جدا می‌سازند که هر یک از آنها با معنای مجزّایی متناظرند؛ آنان با

۱. به معنای دقیق کلمه، نقش آن مشابه نقش شمایل در مسیحیّت است، از آن حیث که آن نظیر شمایل به بازنمایی صورت محسوس کلمه الهی می‌پردازد.

استفاده از قلم‌مو و خطوطی کمابیش عریض، هستهٔ اصلی تصویریِ تصوّرات مربوط را پدید می‌آورند. از طرف دیگر خوشنویس عربی از قلمِ نی که به‌صورت دوحدّی تراشیده شده است، استفاده می‌کند و به‌واسطهٔ آن به ترسیم دقیق و غالباً مرتبط ساختن خطوط می‌پردازد؛ و در عین اینکه بر تضاد حروف تأکید دارد تا آنجاکه ممکن باشد حروف را به یکدیگر متّصل می‌سازد: نگارش از سمت راست به چپ صورت می‌پذیرد و جهت آن افقی است که این صورت‌ها را درهم ادغام می‌کند و با یکدیگر پیوند می‌دهد، درحالی‌که در جهت عمودی بخش‌های قائم حروف، به‌نحوی مجزّا از هم قرار می‌گیرند و به یک معنا، آهنگ مداوم خطوط را منقطع می‌سازند. از منظر نمادپردازی محورهای مکانی ــ که با بحث فعلی تناسب دارند و علاوه بر این خصلت ذاتی هنر بافندگی است ــ عناصر عمودی حروف که جریان نگارش را "تعالی" می‌بخشند، مطابق با ماهیات آنهاست، درحالی‌که حرکت افقی بازنمود پیوستگی مادّی صور آنهاست؛ [حروف] قائم نظیر پرتوی از ذات واحدند که به‌واسطهٔ وحدتش متمایز می‌گردند، درست نظیر لحظهٔ حال که از گذشته و آینده متفاوت است، از سوی دیگر جریان افقی که به‌صورت امواج مداوم ادامه می‌یابند، تصویری از صیرورت و حیات‌اند.

در سبک‌های خوشنویسی، به عنوان نمونه "ثلث"، این اختلاف محدودیّت‌هایش را به‌دنبال دارد، در جهت افقی آهنگ قوس‌های فراوان و مختلف با وزن امور قائم هماهنگ است که خصوصاً به‌واسطهٔ خطوط عمودی الف و لام شکل می‌یابد: این امر نظیر شهادت (دیدار) مقام وحدت است که انبساط سرورآمیز و آرام روح را به همراه دارد.

شعر کلاسیک اعراب مسلمان به‌واسطهٔ صورتش ــ ریتم یکنواخت و وزن پیچیده‌اش ــ با شعر بدوی پیش از اسلام مرتبط است. بنابراین نشانگر این امر

است که تأثیر قرآن صرفاً به‌واسطهٔ اندیشه‌های آن است و شعر در مقام محملی [است برای انتقال آن]. امّا ادبیات نیمه ـ شاعرانه‌ای در نمازها، ادعیه و نیایش‌ها وجود دارد که توسّط اولیا نگاشته شده است. یک نمونه از این نوع دلائل الخیرات شیخ جزولی است که مجموعه‌ای از نعت پیامبر یا به‌نحوی دقیق‌تر "ستایش پیامبر" است: فرد مسلمان در نمازش صرفاً خدا را به‌موجب وحدّتش مخاطب قرار می‌دهد، امّا از خداوند می‌خواهد تا بر پیامبر رحمت فرستد که خداوند از طریق او با مردم سخن می‌گوید. این نیایش‌ها یکی پس از دیگری کمال کیهانی و انسانی موجود در ذات محمّد [ص]، به‌عنوان مجموعه‌ای از تمامی تجلّیات الوهی در خلقت را فرامی‌خواند. برخی اوقات شکل نمازها یا ادعیه با این که عباراتشان در مقام مقایسه مختلف‌اند، شبیه یکدیگرند و از فضایل به‌سوی زیبایی‌های عالم محسوس و نامحسوس جریان می‌یابند؛ وگاه درحالی که اشکال نمازها متفاوت‌اند امّا موضوع آنها ثابت است؛ و این تکرار متناوب یک دور تعالی‌یابنده مدوّر را توصیف می‌کند که غایت و هدف آن ادغام کلّیهٔ جنبه‌های مثبت عالم در این روح، یعنی در درون پیامبر است که مطابق یکی از آیات قرآن «از ارواح انسانی به آنها نزدیک‌تر است».

در مسیحیّت نگرشی متفاوت از این نگرش حاکم است؛ درحالی که مسیحیّت از منظر انسان به خدا می‌نگرد، اسلام از منظر خدا به انسان می‌نگرد و نافی هر تعلّق و دلبستگی‌ای به تصویر انسان‌انگار است؛ تصویر خدای انسانی در مؤلّفه‌هایش محو می‌گردد؛ این امر در تجلّیات عالم از میان می‌رود، به‌دلیل غیابش از هنر تجسّمی است که نظیر امواج دریا یا تلألو ستارگان به نیایشی غیرشخصی بدل می‌گردد.

تسلّط عنصر شنیداری بر عنصر تصویری در روح عربی ممکن نیست مگر

اینکه خودش را در هنر بصری نشان دهد؛ و این امر به‌خاطر صورت مشخّصی از شهود روحانی یا خلسه است که به‌ویژه پایه‌اش را می‌توان در وزن و صوت یافت: این امر هم‌چون توقّف ناگهانی زمان و ثبات تمامی حرکات در پرتو تلألو وجود ناب است. عالم از این پس با آبشاری قابل مقایسه است که بدون تغییر صورت جریان می‌یابد یا شعله‌ای که سوزان است امّا به‌صورتی بی‌حرکت نمایان می‌شود. تزیینات عربی ـ اسلامی اساساً بیانگر این تعلیق موجود در زمان است.

کار در زندگی معنوی[1]

فریتیوف شوان

ترجمهٔ پریسا خداپناه

کیش امروزیِ کار از یک طرف بر این واقعیّت بنا شده است که برای اکثر مردمان، کار یک ضرورت است، و از طرف دیگر مبتنی بر این تمایل بشر است که می‌خواهد از یک اضطرار غیرقابل اجتناب، نوعی فضیلت بسازد. امّا در کتب عهدین، کار به‌عنوان نوعی مجازات معرّفی شده است، چنانکه گوید: «با عرق جبین خود نان خواهی خورد»[2]. قبل از گناه نخستین و هبوط آدم، اوّلین جفت انسانی کار را نمی‌شناختند. همیشه و همه‌جا اولیای اهل مشاهده‌ای[3] بوده‌اند که (بی‌آنکه کاهل باشند) کار نکرده‌اند و در همه جهان‌های سنّتی سائلانی دیده می‌شدند که صدقه دریافت می‌کردند، بدون آنکه کاری از آنها خواسته شود؛ الّا

---

۱. این گفتار ترجمهٔ فصلی است از کتابی از فریتیوف شوان با نشانی ذیل:

Frithjof Schuon, *The Transfiguration of Man*, (1995).

۲. سفر تکوین، باب ۳، رقم ۱۹.

3. Contemplative

اینکه شاید از آنها طلب دعا می‌کردند. هیچ هندویی حتّی خیال سرزنش شخصی مانند رامَه کریشنه[1] یا رامَنَه مهارشی[2] را، به‌دلیل نداشتن شغل، به خود راه نمی‌دهد.

نوعی بی‌دینی عمومی، سرکوب امر مقدّس در زندگی جمعی و اضطرار صنعت‌گرایی است که باعث شده کار به‌عنوان یک امر لایتخلف[3] جلوه کند، به‌طوری‌که خارج از این مقوله، معتقدند که فقط کاهلی است و تباهی قابل ملامت. علی ایّ‌حال، کار هست تا کار: همیشه کشاورزی شرافتمندانه و نیز صنایع دستی در خانه و یا در کارگاه‌های صنعتی متعلّق به اصناف سابق وجود داشته است؛ پس از آن، از قرن نوزدهم به بعد نوعی بردگی صنعتی در کارخانه‌ها در کار بوده است، نوعی بردگی مایهٔ قساوت قلب، اگر نگوییم کرامت بر باد ده، که غایتش ماشین است و در اکثر اوقات رضایت انسانی، به‌معنی واقعی کلمه به کارگران نمی‌بخشد؛ با این همه، حتّی این کار نیز (که بیشتر کمّی است تا کیفی) به‌سبب نگرش معنوی کارگر، ماهیّت قدسی یا مقدّس[4] پیدا تواند کرد، اگر او با علم به این که جهان را تغییر نتواند داد و برای تهیهٔ معاش خود و خانواده‌اش لازم است که جدّ و جهد ورزد، بر وفق مقدوراتی که دراختیار دارد سعی کند کارش را با آگاهی از مقاصد نهایی ما آدمیان و با یاد خدا پیوند زند؛ چنانکه گفته‌اند: نیایش می‌کنم و کار می‌کنم.[5]

بر مطالب گذشته باید اضافه کرد که آزادی، بیشتر، شامل رضایت آدمی از

---

1. Rama Krishna (عارف هندو در قرن نوزدهم)
2. Ramana Maharshi (نمایندهٔ بزرگ حکمت و دانته در قرن بیستم)
3. Categorical imperative (اصطلاح مأخوذ از فلسفه اخلاق کانت)
4. Sacramental
5. Ora et Labora

موقعیّت خاص است تا نبودِ کامل محدودیّت‌ها، که در این دنیا چنین عدم محدودیّت به‌سختی قابل تحقّق است، گذشته از آنکه همیشه ضامن سعادت نیز نتواند بود.

طریقه‌های بزرگ معنوی، حتّی آنهاکه صریحاً بر برتری زندگی رهبانی تأکید کرده‌اند، هرگز امکان پیمودن راه معنوی در بحبوحهٔ مشغله‌های زندگی در این جهان را نفی نکرده‌اند؛ طریقه‌های ثالث شاهد بر این مدّعا است. در اینجا سعی می‌کنیم به این پرسش پاسخ دهیم که چطور می‌توان یک زندگی پرحرارت معنوی را با الزامات زندگی ظاهری سازش داد، یا حتّی آن الزامات را با زندگی باطنی جمع کرد، چراکه اگرکار روزمره فرد (کار در خارج یا داخل خانه) مانعی بر سر راه زندگی معنوی نباشد، این امر مستلزم آن است که کار روزمره سهم مثبتی در زندگی معنوی برعهده داشته باشد. به‌بیان دقیق‌تر، به‌منزلهٔ نوعی پشتوانه ثانوی برای تحقّق شأن الهی در باطن ذات ما واقع شود.

این‌گونه جمع‌کردن کار با معنویّت منوط به سه شرط اساسی است که با عناوین ″ضرورت″، ″تقدیس″ و ″کمال″ از آنها نام می‌بریم.

شرط نخست الزام می‌کندکاری که باید جنبهٔ معنوی یابد در ازاء نوعی ضرورت باشد و نه فقط از روی هوس: هر نوع فعّالیّت طبیعی راکه مقتضیات معاش آن را ضروری ساخته است می‌توان تقدّس بخشید (یا به خدا تقدیم داشت)، البتّه نه هر نوع وقت‌گذرانی راکه بی‌جهت باشد یا جای ملامت داشته باشد. به‌عبارت دیگر، هر نوع فعّالیّت مبتنی بر ضرورت معاش دارای ماهیّتی است که آن را مستعد معنویّت می‌نماید؛ درحقیقت، تمام فعّالیّت‌های مبتنی بر ضرورت معاش، دارای کلّیتی هستندکه به آنها جنبهٔ بسیار نمادین می‌بخشد.

دومین شرط می‌طلبدکه یک فعّالیّت با چنین تعریف، کاملاً به خداوند تقدیم

گردد؛ یعنی آن فعّالیّت صرفاً به‌خاطر عشق به خدا و بدون عصیان در برابر سرنوشت انجام شود؛ این معنای دعاهایی است که ــ در قریب به اتّفاق صورت‌های سنّتی ــ کار را تقدّس می‌بخشند و لذا به عبادت مبدّل می‌گردانند، یعنی گونه‌ای "آیین طبیعی"، نوعی سایه یا همتای ثانوی "آیین فراطبیعی" که عبادت به‌معنی دقیق کلمه باشد.

بالاخره شرط سوم مستلزم کمال منطقی کار است، چراکه بدیهی است فرد چیز ناقصی را نثار خداوند نتواند کرد و یا چیز پستی را وقف او نتواند ساخت؛ وانگهی کمال یک عمل همان‌قدر آشکار است که کمال وجود، به این معنی که هر عمل باید تکراری از عمل خدا و در عین‌حال جلوه‌ای از آن باشد. کمال عمل شامل سه جنبه است که به‌ترتیب به خود عمل، و دیگر به ابزار عمل، و بالاخره به‌غایت عمل برمی‌گردد؛ به‌عبارت دیگر، چنین فعّالیّتی باید از نظر عینی و ذهنی کامل باشد، که مستلزم آن است که عمل با غایت خود متناسب افتد؛ ابزار هم باید درخور و شایستهٔ غایت موردنظر باشد، یعنی لازم است وسایل کار به‌خوبی انتخاب شود، سپس با مهارت به‌کار برده شود، یعنی به‌نحوی که با ماهیّت آن‌کار تطابق کامل داشته باشد. سرانجام نتیجهٔ کار باید کامل باشد و دقیقاً نیازی را که خود از آن برخاسته است برآورد.

اگر این شرایط که منطق درونی و برونی یک فعّالیّت را می‌سازد به‌درستی تحقّق یابد، کار نه‌تنها دیگر مانعی بر سر راه معنوی نیست، بلکه مددکار آن نیز خواهد بود. برعکس، کاری که نارسا انجام‌گیرد همیشه مانعی در این راه است، چراکه با هیچ‌گونه مقدور الهی متناظر نیست؛ خداکمال مطلق است و انسان برای تقرّب به او باید در عمل، همچنان‌که در اِمعان نظر معنوی، کامل باشد.

عرفان، اسلام و ایران
بزرگداشت شیخ شهاب‌الدّین سهروردی

شهرام پازوکی

عرفان، اسلام و ایران: بزرگداشت شیخ شهاب‌الدّین سهروردی، عنوان کتابی است حاصل مجموعه سخنرانی‌هایی که در همایش بین‌المللی "عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر: نکوداشت شیخ شهاب‌الدّین سهروردی" اظهار شده است. این کتاب از طرف مؤسّسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، با همکاری باشگاه دانشجویان تهران، با گردآوری و تدوین دکتر شهرام پازوکی، در اواخر سال ۱۳۸۵ توسّط انتشارات حقیقت منتشر شده است.

این همایش دومین همایش با صبغهٔ عرفانی بود که در روزهای ۲۵ تا ۲۷ بهمن‌ماه سال ۱۳۸۳ در محلّ باشگاه دانشجویان دانشگاه تهران برگزار شد.[1] در این همایش به‌طور عام به تصوّف و عرفان به‌عنوان رکن اصلی فرهنگ ایران اسلامی از ابعاد و جلوه‌های مختلف آن توجّه شد و به‌طور خاص به شیخ شهاب‌الدّین سهروردی به‌عنوان عارفی که متوجّه استمرار معنویّت ایران قبل از

---

۱. همایش اوّل با عنوان "آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر" در اسفند سال ۱۳۸۲ در همین محل برگزار شده بود.

اسلام در دورهٔ بعد از اسلام شد و آن را اظهار داشت. از این‌رو مقالات خوانده شده از مباحث غامض عرفان نظری تا مظاهر هنری عرفان، از موسیقی و معماری تا سینما، را در برمی‌گرفت.

این مجموعه با مقدّمهٔ دبیر علمی همایش، دکتر شهرام پازوکی، و سپس سخنرانی‌ها و پیام‌های افتتاحیه (سیّد محمّد خاتمی؛ رئیس‌جمهور وقت، دکتر سیّد حسین نصر، دکتر رضا داوری اردکانی و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی) آغاز می‌شود. مقالات بخش اوّل دربارهٔ شیخ شهاب‌الدّین سهروردی است که خود دربرگیرندهٔ دو بخش فرعی "اندیشهٔ سهروردی" و "سهروردی و دیگران" است. مقالات بخش دوم کتاب دربارهٔ عرفان، اسلام و ایران و انسان معاصر است و خود مشتمل بر دو بخش فرعی با عناوین "عرفان و انسان معاصر" و "عرفان و هنر" می‌شود. در انتهای کتاب نیز دو مقاله در فلسفهٔ تطبیقی به زبان انگلیسی، یکی با عنوان "سیر معنوی و عقلی آنسلم و سهروردی" از دکتر محمّد لگن هاوزن و دیگری با عنوان "مقایسهٔ نظریات دو فیلسوف قرون وسطایی در باب متافیزیک نور: سهروردی و گراستست" از دکتر یانیس اشوتس آمده است.

در اینجا مقدّمهٔ دبیر علمی همایش دکتر شهرام پازوکی که درواقع جهت جامع مقالات همایش است عیناً ذکر می‌شود:

«تحقیق دربارهٔ عرفان و تصوّف در ایران، همچون تحقیق درباره سیر تحوّلات تاریخی یک فرقه مذهبی اسلامی نیست بلکه تحقیق درباره ظهور و سیر معنا و حقیقت اسلام در ایران است. لذا جستجو برای یافتن سرچشمه‌های دیگر برای تصوّف در ایران، به غیر از سرچشمه زلال اسلام، کاری عبث است. به نظر مشایخ صوفیّه اگر اسلام را براساس حدیث نبوی[1] به داشتن سه جنبهٔ شریعت،

---

۱. این حدیث را ابی‌جمهور احسایی در مُجلی (چاپ سنگی، ص ۳۱٤) نقل کرده است.

طریقت و حقیقت تقسیم کنیم و شریعت را همان احکام و قوانین شرع اسلام، و طریقت را حیات معنوی و جنبه باطنی اسلام، و حقیقت را همان مقصد الهی همهٔ سالکان و مؤمنان و ساحت قدس بدانیم؛ تصوّف عنوانی است که همین جنبهٔ طریقتی در اسلام یافته است و لذا منشأش خود اسلام و قرآن کریم است؛ اگرچه خود این عنوان و اسم تصوّف بعداً و چنانکه مشهور است در قرن دوم هجری متداول شد ولی مسمّای آن، همان است که گفته شد. از این جهت تصوّف مانند اسلام، ایرانی و عرب و ترک ندارد خصوصاً اینکه در مقام تصوّف اختلافات قومی کنار رفته و هم‌دلی منشأ هم‌زبانی می‌گردد. از این‌رو صوفیّه هیچ‌گاه فرقی میان کسانی مثل سلمان فارسی و اویس قرنی اهل یمن و ذوالنون مصری نمی‌گذارند. پس نمی‌توان سیر تصوّف در ایران را بدون توجّه به وجود مشایخ بزرگ غیرایرانی بررسی کرد.

با این احوال پس از نفوذ و گسترش اسلام در ایران، چنان تحوّلی در دل و جان ایرانیان پیدا شد و آنان چنان پیوند معنوی با اسلام بستند که در میان دیگر ملل و اقوام تازه مسلمان دیده نشد. عالی‌ترین ثمرهٔ این پیوند، اقبالی بود که به تصوّف شد و به صوفیان و عارفان بزرگی که در تاریخ ایران اسلامی ظاهر گردیدند؛ همان اقبالی که به تشیّع نیز شد و همین نکته در فهم ارتباط ماهوی میان تصوّف و تشیّع مهم است. این پیوند از جهت دیگر حاکی از آن است که چگونه ایرانیان تسلیم اسلام و معنویت آن شدند نه تسلیم سلطهٔ اعراب. معنویتی که پس از پیامبر ظهور کامل آن در علی(ع) بود و به‌همین واسطه عمده سلسله‌های صوفیه اجازه معنوی خود را به ایشان می‌رسانند.

بی‌جهت نیست که مخالفان اصالت تصوّف در اسلام نوع دلایلشان با مخالفان اصالت تشیّع در اسلام غالباً یکسان است و تصوّف و تشیّع را حاصل فکر

ایرانیان می‌دانند. و باز هم بی‌جهت نیست که حکیم سهروردی در جستجوی حکمت حقیقی که حکمتی مشرقی و به تعبیر او حکمت اشراق است پس از آن که به یونان باستان و هند باستان و بالاخره ایران باستان می‌رسد و از حاملان این حکمت در ایران باستان یعنی حکمای فرس یاد می‌کند[1]، استمرار این حکمت خالده را در عالم اسلام فقط در طریقهٔ تصوّف و در میان مشایخ بزرگ صوفیّه مثل بایزید بسطامی و سهل تستری[2] می‌یابد و حتّی فلاسفه مشّائی مثل فارابی و ابن‌سینا را اهل این حکمت نمی‌داند. اگر هم فیلسوف دیگر مشّائی، ابن‌رشد، فلسفه‌اش در سیر فلسفهٔ اسلامی در ایران جایگاهی پیدا نمی‌کند، به‌واسطهٔ همین عدم ارتباط تفکّر وی با تصوّف و عرفان اسلامی است. در مقام مقایسه می توان از عارف بزرگ معاصر و هم‌ولایتی او، شیخ اکبر "ابن‌عربی" نام برد که بیشترین شارحشان حکمای ایرانی بودند.

انس و قرابت ایران با تصوّف اسلامی به گونه‌ای بود که گروهی بر آن شدند اصولاً منشأ تصوّف تعالیم زرتشت یا مذهب مانوی است[3] و گروهی دیگر گفتند که تصوّف نهضتی شعوبی است از جانب ایرانیان بر ضدّ امتیازات طبقاتی و قومی‌ای که خلفای عرب روا می‌داشتند.[4] به نزد عدّه‌ای نیز تصوّف در ایران، مولود تلخی‌ها و ناکامی‌هایی است که در ادوار تاریخ ایران به هنگام حمله و سلطه بیگانگان مثل دوره مغول پیدا شده است. درحالی که ناکامی‌های زندگی اصل تصوّف را ایجاد نکرد بلکه سبب پناه بردن مردم به تصوّف و لذا رواج آن شد.

در همین مسیر از دیگر مذاهب موجود در ایران در اواخر دوره ساسانی

---

۱. سهروردی، حکمت الاشراق، مجموعه مصنّفات، ج ۲، ص ۱۱.

۲. سهروردی، تلویحات، مجموعه مصنّفات، ج ۱، ص ٧٤.

۳. زرّ ین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوّف ایران، صص ۱۳ تا ۱٦.

٤. نفیسی، سعید، سرچشمه تصوّف در ایران، صص ۳۳ و ۸۱ .

عیسویت به سبب پاره‌ای شباهت‌ها، یا مذهب بودایی به‌سبب پاره‌ای قرابت‌ها با تعالیم تصوّف منشأ تصوّف گفته شده‌اند و از اوّلین بزرگان صوفی ایرانی مثل ابراهیم ادهم یا شقیق بلخی و حاتم اصم در بلخ که از قبل از اسلام از نواحی بودایی‌نشین بوده‌اند به‌عنوان منشاء تصوّف در ایران نام برده‌اند.[۱] با این همه، تمام موارد شباهت موجود بین تصوّف با مذاهب نامبرده، فقط مؤیّد نوعی توافق و تطابق است که آن هم طبیعی است؛ زیرا تصوّف نام و عنوان همان معنویتی است که در همه ادیان وجود داشته و در اسلام به این نام خوانده شده است، ولی تصوّف اسلامی در دین اسلام اصالت دارد و این مطابقت‌ها به هیچ‌وجه حاکی از وقوع اخذ یا اقتباس نیست[۲]. البتّه تمایلات و گرایش‌های معنوی که عمدتاً بازمانده از اعتقادات کهن ایرانیان بود، اسباب و لوازمی را فراهم کرد که آنان از اسلام به جنبهٔ معنوی آن بیشتر توجّه کنند و لذا تعالیم تصوّف و از جهتی تشیّع را بهتر درک کنند و میل بیشتری به آن نشان دهند.

در این میان اوّلین حلقهٔ سمبلیک اتّصال ایرانیان با تصوّف، نخستین ایرانی است که مسلمان شد. سلمان فارسی یا سلمان پاک اوّلین ایرانی بود که به فتوای باطن در جستجوی پیامبر برآمد و به جان و دل اسلام را پذیرفت و از جملهٔ اهل صفّه گردید. او را که پیامبر بدون داشتن انتساب جسمانی به اهل بیتی خویش مفتخر کردند بنابر برخی اقوال از اوّلین صوفیّه نیز شمرده‌اند.

داستان زندگی سلمان و انقلاب روحی وی، از رهسپاری‌اش از آیین مزدیسنان به مسیحیّت و سپس به اسلام، و در جامهٔ اسلام نیز جزو نزدیکترین صحابهٔ پیامبر درآمدن، حکایتی است از داستان مسلمان‌شدن ایرانیان و شرافت

---

۱. سرچشمهٔ تصوّف در ایران، ص ۳۵.

۲. در تأیید این نظر برای نمونه می‌توان به گفتهٔ استاد زرّین‌کوب در جستجو در تصوّف ایران، ص ۲۷، مراجعه کرد.

خاصّی که آنان همچون سلمان در عالم اسلام خصوصاً در طریقهٔ تصوّف و تشیّع یافتند به‌نحوی که پیامبر اسلام در تفسیر آیه فَسوفَ یَأتِی اللهُ بقومٍ یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونَه،[1] به سلمان و قوم وی اشاره کردند.

تصوّف آنچنان با تفکّر ایرانی آمیخته است و آنچنان منشأ اثر در شئون مختلف تاریخ، فرهنگ و تمدّن در ایران گردیده است که شاید دربارهٔ هیچ یک از وجوه فکری اسلام نتوان این همبستگی را یافت. با اینکه خدمات متقابل ایران و اسلام در پیدایش معارف اسلامی اعمّ از فلسفه، فقه، ادبیات، کلام و غیره بسیار است،[2] امّا در این میان تصوّف، هم از نظر کمیّ و هم از نظر کیفی وضعیّت ممتازی دارد.

آثاری که تصوّف اسلامی بر سیر تفکّر و فرهنگ ایران داشته است به‌گونه‌ای است که بدون فهم تصوّف، فهم فرهنگ و تمدّن ایران و حتّی بسیاری از آداب و رسوم فردی ایرانیان میسّر نیست. شدّت نفوذ تصوّف به حدّی است که بعضاً باعث شده که آثار آن در فرهنگ ایران مثل هنر و ادب صوفیانه حقیقت تصوّف انگاشته شود و مثلاً فقدان متون ادبی صوفیانه، مثل آثار بزرگی که در دوره حمله مغول در ادبیّات فارسی پیدا شد، در دوره‌های بعد، حمل بر افول تصوّف در این ادوار اخیر شود.

حضور و نفوذ تصوّف در ایران به صورت‌های مختلف جلوه‌گر است؛ از طرفی در فن و هنرِ ارباب حرفه و هنر، مثل: معماری و موسیقی و بنّایی و نقاشی و خطّاطی مشهود است که عموماً آنان اتّصال به حلقه‌های فتوّت و سلسله‌های تصوّف داشتند و نسبت استادکار و شاگرد نسبت پیر و مرید بوده است و شاگرد

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ٥٤.

۲. ر.ک: مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام.

قبل از اینکه اهل مهارت فنّی در حرفه خود شود باید اهلیّت سلوک اِلی الله در تصوّف را می‌یافت که شرح آن در فتوت‌نامه‌ها آمده است[۱]. از طرف دیگر در ادبیّات فارسی سهم آن بی‌نظیر است و به معنایی ادبیّات فارسی را می‌توان ادبیّات تصوّف نامید.

از جهت دیگر تصوّف اسلامی در ایران منشاء آنچنان نفوذ و گسترش اسلام در سرزمین‌هایی مثل اروپای شرقی یا شبه قاره هندگردید که قابل قیاس با شمشیر بُرنده سلطان محمود غزنوی یا نادرشاه افشار در فتح هند نبود که کُند شد و کارگر نیفتاد. و همین نفوذ باعث شد که در کشورهایی مثل هند، زبان فارسی زبان مقدّس و دینی آنان شود. چگونه می‌توان تاریخ گسترش اسلام در کشورهای مختلف را بدون لحاظ سهم تصوّف فهمید و از جانب دیگر چگونه می‌توان سهم عمده تصوّف را در حفظ و استقرار مجدّد اسلام به هنگام سیطره و غلبه بیگانگان، مثل زمان حمله مغول به ایران، نادیده گرفت؟ از جهت اجتماعی، تصوّف در ایران همواره پناهگاه عامّه و بیچارگان به هنگام سختی‌ها و بیدادها بوده است، از این‌رو از یک طرف موجب تأسیس تکیه‌ها، لنگرها و خانقاه‌ها شد. خانقاه برحسب وجوه اشتقاق مختلف که برایش ذکر شده، خوانگاه (محل خوردن) و یا خانگاه (منزلگاه) فقرا و مساکین بود[۲] از طرف دیگر منشاء ظهور فتیان و عیاران و جوانمردان گردید که نسب خود را به جوانمرد و فتای حقیقی اسلام، علی بن ابی‌طالب(ع) می‌رساندند و نمی‌توان سهم آنان را در اوضاع اجتماعی و تاریخی ایران نادیده گرفت.

نهضت‌های اجتماعی صوفیّه در ایران از نهضت شیخ خلیفه مازندرانی

---

۱. مثلاً ر.ک: واعظ کاشفی سبزواری، حسین، فتوت‌نامه سلطانی، ص ۱۰۰.

۲. کاشانی، عزالدّین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۵۳.

(مقتول در ۷۳٦) و شاگردش شیخ حسن جوری (مقتول در ۷٤۳) که منجربه تأسیس نهضت سربداران در خراسان شد و سپس نهضت حروفیه در دوره تیموریان، تا نهضت بزرگ صفویّه که منجربه تأسیس سلسله صفویّه در ایران گردید[1]، همگی از حیث نفوذ تصوّف در تفکّر اجتماعی ایران درخور اعتنا و تحقیق دقیق هستند. این نهضت‌ها که غالباً شیعی بودند به نکته پراهمیّت سهم تصوّف در بسط و استقرار تشیّع در ایران دلالت دارند که پس از سقوط خلافت عباسی، زمینه را برای آن آماده کردند تا اینکه بالاخره در دورهٔ صفویه، و به‌دست این گروه صوفیه، تشیّع مذهب رسمی ایران شد.»

۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوّف ایران، صص ٤۹ تا ۷۹.

صوفی و شعر

بوطیقای شعر صوفیانه عثمانی[1]

محمود ارول قلیچ[2]

تورقای شفق[3]

در این کتاب پیوند تصوّف و شعر در ادبیات عثمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در ادبیات ترکی عثمانی، مثل ادبیات فارسی، عرفان و تصوّف جایگاه مهمی دارند. هرچند نمونه‌های دیگر از انواع و مضامین شعر مانند: مدح برای پادشاهان و محبّت‌نامه‌ها برای معشوق‌های زمینی و فخریه‌ها برای خودستایی و هجویه‌ها در شعر عثمانی دیده می‌شود، ولی تعداد آن‌ها نسبت به اشعاری که در مضامین تصوّف نوشته شده است بسیار کم هستند.

---

1. *Süfi Ve Siir, Osmanli tasavvuf şiirinin poetikasi,* Mahmut Erol Kiliç, Insan yayinlari, 2004.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه مرمره، استاد عرفان و تصوّف دانشکدهٔ الهیات.

۳. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران.

کتاب‌صوفی و شعر با یک مقدّمهٔ مفصّل دربارهٔ کلّیات موضوع آغاز می‌شود و مشتمل بر چهار فصل است. در این مقدّمه مؤلّف سعی می‌کند تا دیدگاه‌های صوفیان و عارفان را دربارهٔ منبع هنر بیان کند و می‌گوید: «منبع اصلی هنر از نظر صوفیان و عارفان، خداوند است؛ یعنی بزرگ‌ترین هنرمند، خداوند تبارک و تعالی است».

پژوهشگرانی که در مورد شعر عثمانی تحقیقاتی انجام داده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که بیشتر شاعران بزرگ عثمانی، در عین حال از بزرگان صوفیان و عارفان نیز بوده‌اند. هم‌چنین اغلب صوفیان بزرگ نیز شاعران بزرگی بوده‌اند.

شاعران عثمانی از سه تن از شخصیّت‌های بزرگ تاریخ تصوّف پیروی کرده‌اند؛ مانند سالکی که برای رسیدن به هدف خود از پیر طریقت پیروی می‌کند. نخستین این بزرگان که تأثیر وی از شرق تا غرب همهٔ جهان را فراگرفت شیخ الاکبر محی‌الدّین عربی است. مؤلّف، نظریهٔ هنر را از دیدگاه ابن عربی بیان می‌کند و می‌گوید: «استاد فکری شاعران عثمانی ابن عربی است.» از شاعران نیز نمونه‌هایی می‌آورد که در ستایش ابن عربی شعر سروده‌اند. عبدالرّحمن رامی چلبی (وفات ۱۶۳۹ م.) مدیحه‌ای به‌نام "مدیحهٔ شیخ اکبر" نوشته است و دربارهٔ وی می‌گوید: «تو شیخ من هستی.» شاعر دیگری که ابن عربی را ستایش کرده است نابی (وفات ۱۷۱۲ م.) می‌باشد که در مسیر سفرش به خانه خدا در مسجد سعدالدّین قونوی در قونیه نسخهٔ فتوحات را که با خط خود ابن عربی بود دیده و گرد و غبار آن کتاب را به نیّت تبرّک به‌صورت خود می‌کشد.

شاعران با ابن عربی در دنیای مادّی دیدار نکرده‌اند ولی در عالم معنوی چندین شاعر و عارف بزرگ با او دیدار و گفتگو کرده‌اند. یکی از این عارفان صاحب تفسیر روح البیان، اسماعیل حقّی بورسوی است که می‌گوید: «یک روز

بین خواب و بیداری بودم که شیخ پیش من آمد و دستم را گرفت و بیتی را به من تلقین کرد.»

دومین شخصیّت بزرگ که بر شاعران عثمانی تأثیر فراوان دارد مولانا است. بسیاری از شاعران از این عارف و شاعر بزرگ پیروی کرده و در اشعار خود از وی ستایش کرده‌اند. هم‌چنین تعداد زیادی از شاعران، پیروان سلسلهٔ مولویه بوده‌اند. معروف‌ترین شاعری که مولانا را ستایش کرده است شیخ غالب است که خود این شاعر به مقام پیر طریقت مولویّه رسیده بود و در اوّل مثنوی خود که حسن و عشق نام دارد می‌گوید: «اسرارم را از مثنوی گرفتم».

سومین شخصیّتی که شاعران عثمانی از او به‌عنوان استاد خود یاد می‌کنند، یونس امره است. یونس امره اوّلین شاعر بزرگ ترک در آناتولی می‌باشد و حقایق عرفانی راکه مولانا و ابن عربی بیان کرده بودند به زبان ترکی سروده است. شاعران و عارفانی مثل نیازی مصری و اسماعیل حقّی بورسوی از وی ستایش کرده‌اند و اشعارش را شرح داده‌اند. اشعار ساده و دلنشین یونس امره باعث شد که شعر او در میان مردم عادی نیز با استقبال زیادی مواجه شود.

در جامعهٔ عثمانی تقریباً همهٔ افراد از مردم عادی گرفته تا پادشاه، پیرو طریقتی بوده‌اند. در میان آنها سلسله‌هایی مثل مولویه، خلوتیه، نقشبندیه، گلشنی، بکتاشی، بایرامی، جلوتی، شعبانی و اویسی پیروان بیشتری از دیگر سلسله‌ها داشته‌اند.

از نظر دکتر قلیچ، منبع اصلی شعر عثمانی تصوّف است و اگر اصطلاحاتی را که در دیوان‌های متعدّد شعر به کار برده‌اند بررسی کنیم با این اصطلاحات روبه‌رو می‌شویم: "بزم ازل" "الست" "کُنت کنز....." "تجلّی" "کثرت" "ظاهر" "معشوق" "عاشق" "عشق" "دیدار" و... که همهٔ اینها تقریباً اصطلاحات عرفانی است. وی

دربارهٔ دیدگاه‌های شعرای عثمانی نسبت به شعر می‌گوید: «از نظر آنها شعر باید معنی داشته باشد. شعر عبارت از لفظ و وزن و قافیه نیست آن چیزی که شعر را ارزش می‌دهد معنای آن است نه شکل و ظاهر آن. شاعری با آموزش و تعلیم و مدرسه آموخته نمی‌شود بلکه شاعر با الهام و القا و واردات و صدورات شعر می‌گوید. مخاطبان این نوع شعر چه‌کسانی بودند؟ خود شاعران به این سؤال پاسخ داده‌اند، برای درک این نوع شعر، باید درون و باطن شعر را نگاه‌کرد نه به ظاهر و شکل آن. کسانی که اشعار ما را از منظر وزن و قافیه و لفظ نگاه می‌کنند چیزی درنمی‌یابند، فقط آنها که در جستجوی معنی‌اند اشعار ما را می‌فهمند.»

تصوّف و ادبیات عثمانی آن قدر پیوسته به یکدیگرند که کسانی که کتاب‌های فرهنگ اصطلاحات ادبی هم نوشته‌اند از بزرگان صوفیان بوده‌اند. مانند محیی که پیر طریقت گلشنی بود و کتابی به‌نام بنیاد شعر صوفی دارد و اسماعیل حقّی انقروی مفتاح البلاغه و مصباح الفصاحه را نوشته است. مستقیم زاده که پیر سلسلهٔ نقشبندیه بود کتاب اصطلاحات شعریه و طاهر المولوی که یکی از مشایخ در دورهٔ آخر مولویه بود کتاب لغت ادبیات را به رشتهٔ تحریر درآوردند.

مؤلّف در این تحقیق غیر از موارد بالا به ارتباط تصوّف با شعر و موسیقی و آهنگ در شعر عثمانی، تغییر نمادهای عرفانی به طرف شعر دنیوی و استفاده از مضامین عرفانی برای عشق‌های مجازی نیز می‌پردازد. دکتر قلیچ در این کتاب همچنین تحلیل ساختاری و مفهومی شعر عثمانی را هم از نظر زبان و هم از نظر روابط شاعر با تصوّف بررسی می‌کند.

حیات تصوّف در دوران عثمانی[1]

عثمان تُورَر[2]

اسرا دوغان

حیات تصوّف در دوران عثمانی تحقیق و تألیف و تصحیح استاد عثمان تُورَر است که به زبان ترکی است و یک مقدّمه و سه بخش دارد. موضوع اصلی این کتاب، بررسی زندگی محمّد نظمی‌افندی، یکی از مشایخ سیواسیه از شاخه‌های طریقت خلوتیّه، به‌همراه معرّفی هدیةالاخوان که از آثار اوست و درواقع به‌نوعی مناقب‌نامهٔ سایر مشایخ سیواسیه است که براساس هفت نسخه تصحیح شده است.

در آغاز کتاب، گزارشی در مورد معنای تصوّف و تاریخ شکل‌گیری آن و

---

1. *Osmanlida Tasavvufi Hayat, "Halvetiyye ̦rnegi" Muhammed Nazmi Efendi,* Prf. Osman Türer, insan yayinlari, 2005.

۲. استاد دانشگاه آنکارا، دانشکدهٔ الهیات، رئیس گروه تصوّف. دیگر کتاب‌های مهم عثمان تورر عبارتند از:

الف) محمّد نظمی؛ شاعر و متصوّف ترک، آنکارا، ۱۹۹۸.

ب) ترجمهٔ کتاب صوفیان و کمیسرها: (تصوّف در روسیه)، تألیف الکساندر بینگن و اندرس ویمبوش. این کتاب به زبان فارسی هم ترجمه شده است. برای معرّفی آن رجوع کنید به عرفان ایران، ٤، ۱۳۷۹، صص ۱۵۳-۱٤۳.

تأثیر تصوّف در ادبیات و فرهنگ مردم با نگاهی عمومی به اوضاع فرهنگی آن دوره، مطرح می‌شود و سپس سیر زندگی محمّد نظمی‌افندی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بخشی از این گزارش از این قرار است که در سال ۱۵۲۹ که دوران فترت دولت عثمانی است، اسماعیل ماسوکی به همراه ۱۲ مرید خود به فتوای شیخ‌الاسلام کمال پاشازاده، شیخ رشتهٔ ملامتیّه از شاخه‌های طریقت بایرامیه، به‌قتل می‌رسد. در همین دوران با صدور فتوای شیخ‌الاسلام ابوسعودی افندی، شیخ حمزه بالایی، خلیفهٔ انقروی از طریقت بایرامیه به اتّهام زندیق بودن کشته می‌شود. یکی از مسائلی که در این دوره محلّ نزاع بود، سماع است که شیخ‌الاسلام، ابوسعود افندی با صدور فتوایی سماع را حرام اعلام می‌کند. البتّه شایان ذکر است که در همین دوره، رساله‌های بسیاری در مورد جایز بودن سماع نوشته شده است.

از حوادث سیاسی و اجتماعی این دوران که در این بخش کتاب موردبحث قرار گرفته، شکل‌گیری دو گروه، یکی طرفداران طریقت و دیگری مخالفان طریقت در استانبول است که دولت موضع خشونت‌آمیزی نسبت به گروه اوّل داشت.

پس از این گزارش، عثمان تورر به بررسی زندگی محمّد نظمی‌افندی می‌پردازد: محمّد نظمی‌افندی در سال ۱۰۳۲ هجری، مطابق با ۱۶۲۲ میلادی، متولّد شد. در سنّ ۱۸ سالگی در مولوی‌خانهٔ "ینی قاپو" نزد شاهزاده درویش محمّد تسلیم، وارد طریقهٔ فقر و درویشی شد و به این ترتیب سلوک او از این زمان آغاز می‌شود. عثمان تورر در ادامهٔ مباحث این بخش به بررسی مراحل سلوک محمّد نظمی‌افندی و اینکه چگونه تحت تربیت و ارشاد شیخ سیواس‌افندی، سرسلسلهٔ خلوتیّه قرار گرفت، تا زمانی که در تکیهٔ محمّدآقا به مقام شیخی سلسلهٔ

مذکور تعیین شد، می‌پردازد. نظمی‌افندی علاوه‌بر شیخی، مقام وعظ و خطابه این تکیه را نیز عهده‌دار بود. به نقل از کتاب حیات‌تصوّف، نظمی‌افندی پس از اتمام مراحل سیر و سلوک باطنی، یعنی جهاد معنوی، در سال ۱۶۳۳ به‌عنوان رهبر لشکریان، عازم جهاد صوری یعنی جنگ [لائوروار] شده و در سال ۱۷۰۱ چشم از جهان فرو می‌بندد که آرامگاه وی هم در این کتاب معرّفی شده است.

یکی دیگر از حوادث سیاسی و اجتماعی این دوره، شدّت یافتن اختلاف و جدال بین تکیه و مدرسه[1] بود که نظمی‌افندی هم در این میان، طرفدار اهل تکیه بود و چون کتابی تحت عنوان حرکت محمدیه امام برگیوی، در نقد حرکت مهدیه نوشته بود، با مخالفت قاضی‌زاده‌ها که اهل مدرسه بودند مواجه شد، به‌طوری که قاضی‌زاده‌ها خواستار قتل او شدند و به اقداماتی علیه او دست زدند. موضوع اختلاف نظر اهل مدرسه با طرفداران تصوّف، نشان می‌دهد که حیات تصوّف به نقطهٔ اضمحلال نزدیک شده بود.

از مباحث مهم این کتاب، معرّفی طریقت خلوتیّه، که محمّد نظمی‌افندی نیز منسوب به آن است، وجه تسمیهٔ خلوتیّه، سلسلهٔ مشایخ و شاخه‌های آن، از جمله شعبهٔ سیواسیه می‌باشد. مطابق این مباحث، مؤسّس سلسلهٔ خلوتیّه، شیخ ابوعبدالله سراج‌الدّین عمر بن شیخ اکمل‌الدّین گیلانی لاهیجی خلوتی است که در سال ۷۱۷ وفات یافت. در زمینهٔ وجه تسمیهٔ خلوتیّه در این کتاب آمده است که مؤسّس این سلسله به خلوت‌نشینی بسیار علاقه‌مند بود، درنتیجه این سلسله، خلوتیّه نام گرفت. در این کتاب، خصوصیات ذکر و مراحل خلوت‌رفتن صوفیهٔ خلوتیّه، سماع و انواع ذکرها تشریح می‌شود. سلسلهٔ خلوتیّه پنج شاخه دارد که عبارتند از: روشنیه، جمالیه، احمدیه، شمسیه و سیواسیه که محمّد نظمی‌افندی منسوب به شاخهٔ

---

۱. تکیه، مکانی مذهبی و مدرسه، مکانی دولتی بود.

سیواسیهٔ خلوتیه است. گفته شده که سرسلسلهٔ این شاخه، شیخ عبدالله نوری‌افندی است که در سال ۱۶۵۰ میلادی وفات یافت. چون مرکزیّت این سلسله در حوالی شهر سیواس آناتولی بود، این شاخه به سیواسیه معروف شد.

در این بخش، طریقت سیواسیه و نحوهٔ گسترش آن و سرانجامِ شخصیّت ادبی و صوفی‌منش نظمی‌افندی توصیف می‌شود و اهمّ اعتقادات این شخص از جمله اندیشهٔ وحدت وجودی او، کیفیّت نگرش او به خلقت، دیدگاه او دربارهٔ روح و تنزّل آن، خصوصیّات صوفی، التزام او به شریعت، نگرشش به اهل تقلید و ریا و اندیشه‌هایش دربارهٔ سماع و دوران مطرح می‌شود.

مبحث بعدی کتاب، معرّفی آثار و اشعار و دیوان به‌جا مانده از نظمی‌افندی است که معرّف شخصیّت ادبی او و به این شرح است:

۱ـ هدیة‌الاخوان؛ ۲ـ معیار طریقت الهی؛ ۳ـ سرّ معنوی [ترجمهٔ منظوم مثنوی مولوی به ترکی]؛ ٤ـ دیوان که در آن اشعاری وجود دارد که در دفاع از اصل تصوّف است؛ ٥ـ موعظهٔ مجادله.

عثمان تورر در معرّفی کتاب هدیة‌الاخوان ضمن معرّفی نسخ آن، می‌نویسد که این کتاب چهار سال قبل از فوت مؤلّفش به رشتهٔ تحریر درآمده، به‌علاوه آنکه علّت تحریر این کتاب را به نقل از خود مؤلّف چنین بیان می‌کند: «این کتاب را نوشتم تا هدیه‌ای برای اخوان باشد چون هیچ مناقب‌نامه‌ای دربارهٔ عبدالرّحمن مجید سیواسی و عبدالله نوری افندی در دست نداریم». می‌توان گفت که اهمیّت این کتاب از آن جهت است که ما می‌توانیم زندگی صوفیانهٔ مردم را از نظر اجتماعی و تاریخی در ترکیهٔ قرن ۱۷ مطالعه کنیم. در اینجا محتویات کتاب را می‌آوریم:

۱ـ هدیهٔ اولی: مناقب شیخ یوسف مخدومی؛ ۲ـ هدیهٔ ثانی: مناقب شیخ

محمّد رقیه؛ ۳ ـ هدیه ثالث: مناقب شیخ شاه قباد شیروانی؛ ٤ ـ هدیه رابع: مناقب شیخ عبدالمجید شیروانی؛ ٥ ـ هدیهٔ خامس: مناقب شیخ شمس‌الدّین احمد سیواسی؛ ٦ ـ هدیهٔ سادس: مناقب شیخ عبدالمجید سیواسی؛ ۷ ـ هدیهٔ سابع: مناقب شیخ عبدالله نوری